[illegible] 1817

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE CONDILLAC.

TRAITÉ DES ANIMAUX.

TOME CINQUIÈME.

Fr. 12

ŒUVRES

COMPLÈTES

DE CONDILLAC,

REVUES, CORRIGÉES PAR L'AUTEUR,

ET

IMPRIMÉES SUR SES MANUSCRITS AUTOGRAPHES.

TOME CINQUIÈME.

A PARIS;

CHEZ DUFART, IMPRIMEUR-LIBRAIRE,

RUE DES NOYERS, N°. 22.

AN XI. — 1803.

TRAITÉ

DES ANIMAUX.

Où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes, et sur celui de M. de Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.

PRÉFACE.

Il seroit peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'étoit pas un moyen de connoître mieux ce que nous sommes. C'est dans ce point de vue qu'il est permis de faire des conjectures sur un pareil sujet. *S'il n'existoit point d'animaux*, dit M. de Buffon, *la nature de l'homme seroit encore plus incompréhensible.* Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'en nous comparant avec eux nous puissions jamais comprendre la nature de notre être: nous n'en pouvons découvrir que les facultés, et la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à nos observations.

Je n'ai formé le projet de cet ouvrage que depuis que le *Traité des Sensations* a paru; et j'avoue que je n'y aurois peut-être jamais pensé, si

M. de Buffon n'avoit pas écrit sur le même sujet. Mais il a voulu répandre qu'il avoit rempli l'objet du *Traité des Sensations*, et que j'ai eu le tort de ne l'avoir pas cité.

Pour me justifier d'un reproche qui certainement ne peut pas m'être fait par ceux qui auront lu ce que nous avons écrit l'un et l'autre, il me suffira d'exposer ses opinions sur la *nature* des animaux et sur les sens (1).

---

(1) Je conviens qu'il y a des choses, dans le *Traité des Sensations*, qui ont pu servir de prétexte à ce reproche. La première, c'est que M. de B. dit, comme moi, que le toucher ne donne des idées que parce qu'il est formé d'organes mobiles et flexibles ; mais je l'ai cité, puisque j'ai combattu une conséquence qu'il tire de ce principe. La seconde et la dernière, c'est qu'il croit que la vue a besoin des leçons du toucher; pensée que *Molineux*, *Locke*, *Barclai*, ont eue avant lui. Or je n'ai pas dû parler de tous ceux qui ont pu répéter ce qu'ils ont dit. Le seul tort que j'aie eu a été de ne pas citer M. *de Voltaire;* car il a mieux fait que répéter: je réparerai cet oubli. D'ailleurs M. de B. n'a pas jugé à propos d'adopter entièrement le sentiment de *Barclai*. Il ne dit pas, comme cet Anglais

Ce sera presque le seul objet de la première partie de cet ouvrage.

Dans la seconde, je fais un systême auquel je me suis bien gardé de donner pour titre, *de la Nature des Animaux*. J'avoue à cet égard toute mon

---

que le toucher nous est nécessaire pour apprendre à voir des grandeurs, des figures, des objets, en un mot. Il assure, au contraire, que l'œil voit naturellement et par lui-même des objets, et qu'il ne consulte le toucher que pour se corriger de deux erreurs, dont l'une consiste à voir les objets doubles, et l'autre à les voir renversés. Il n'a donc pas connu, aussi bien que *Barclai*, l'étendue des secours que les yeux retirent du toucher. C'étoit une raison de plus pour ne pas parler de lui : je n'aurois pu que le critiquer, comme je ferai bientôt. Enfin, il n'a pas vu que le toucher veille à l'instruction de chaque sens ; découverte qui est due au *Traité des Sensations*. Il ne doute pas, par exemple, que dans les animaux l'odorat ne montre de lui-même, et dès le premier instant, les objets et le lieu où ils sont. Il est persuadé que ce sens, quand il seroit seul, pourroit leur tenir lieu de tous les autres. J'établis précisément le contraire ; mais la lecture de cet ouvrage démontrera qu'il n'est pas possible que j'aie rien pris dans ceux de M. de B.

ignorance, et je me contente d'observer les facultés de l'homme d'après ce que je sens, et de juger de celles des bêtes par analogie.

Cet objet est très-différent de celui du *Traité des Sensations.* On peut indifféremment lire avant ou après ce traité que je donne aujourd'hui, et ces deux ouvrages s'éclaireront mutuellement.

TRAITÉ DES ANIMAUX.

PREMIÈRE PARTIE.

Du système de Descartes, et de l'hypothèse de M. de Buffon.

CHAPITRE PREMIER.

Que les bêtes ne sont pas de purs automates, et pourquoi on est porté à imaginer des systêmes qui n'ont point de fondement.

Le sentiment de *Descartes*, sur les bêtes commence à être si vieux, qu'on peut présumer qu'il ne lui reste guères de partisans ; car les opinions philosophiques

suivent le sort des choses de mode : la nouveauté leur donne la vogue, le temps les plonge dans l'oubli ; on diroit que leur ancienneté est la mesure du degré de crédibilité qu'on leur donne.

C'est la faute des philosophes. Quels que soient les caprices du public, la vérité bien présentée y mettroit des bornes ; et, si elle l'avoit une fois subjugué, elle le subjugueroit encore toutes les fois qu'elle se présenteroit à lui.

Sans doute nous sommes bien loin de ce siècle éclairé, qui pourroit garantir d'erreur toute la postérité. Vraisemblablement nous n'y arriverons jamais : nous en approcherons toujours d'âge en âge ; mais il fuira toujours devant nous. Le temps est comme une vaste carrière qui s'ouvre aux philosophes. Les vérités, semées de distance en distance, sont confondues dans une infinité d'erreurs qui remplissent tout l'espace. Les siècles s'écoulent, les erreurs s'accumulent, le plus grand nombre des vérités échappe, et les athlètes se disputent des prix que distribue un spectateur aveugle.

C'étoit peu pour *Descartes* d'avoir tenté d'expliquer la formation et la conservation de l'univers par les seules lois du mouvement, il falloit encore borner au pur mécanisme jusqu'à des êtres animés. Plus un philosophe a généralisé une idée, plus il veut la généraliser. Il est intéressé à l'étendre à tout, parce qu'il lui semble que son esprit s'étend avec elle, et elle devient bientôt dans son imagination la première raison des phénomènes.

C'est souvent la vanité qui enfante ces systêmes, et la vanité est toujours ignorante; elle est aveugle, elle veut l'être, et elle veut cependant juger. Les fantômes qu'elle produit ont assez de réalité pour elle: elle craindroit de les voir se dissiper.

Tel est le motif secret qui porte les philosophes à expliquer la nature sans l'avoir observée, ou du moins après des observations assez légères. Ils ne présentent que des notions vagues, des termes obscurs, des suppositions gratuites, des contradictions sans nombre; mais ce chaos leur est favorable: la lumière détruiroit l'illusion; et, s'ils ne s'égaroient pas, que

resteroit-il à plusieurs? Leur confiance est donc grande, et ils jettent un regard méprisant sur ces sages observateurs, qui ne parlent que d'après ce qu'ils voient, et qui ne veulent voir que ce qui est : ce sont, à leurs yeux, de petits esprits qui ne savent pas généraliser.

Est-il donc si difficile de généraliser, quand on ne connoît ni la justesse ni la précision? Est-il si difficile de prendre une idée comme au hasard, de l'étendre et d'en faire un systême?

C'est aux philosophes qui observent scrupuleusement qu'il appartient uniquement de généraliser. Ils considèrent les phénomènes chacun sous toutes ses faces; ils les comparent; et, s'il est possible de découvrir un principe commun à tous, ils ne le laissent pas échapper. Ils ne se hâtent donc pas d'imaginer ; ils ne généralisent, au contraire, que parce qu'ils y sont forcés par la suite des observations. Mais ceux que je blâme, moins circonspects, bâtissent, d'une seule idée générale, les plus beaux systêmes. Ainsi, du seul mouvement d'une baguette, l'enchanteur élève, détruit,

change tout au gré de ses desirs; et l'on croiroit que c'est pour présider à ces philosophes que les fées ont été imaginées. (1)

Cette critique est chargée, si on l'applique à *Descartes*; et on dira sans doute que j'aurois dû choisir un autre exemple. En effet, nous devons tant à ce génie, que nous ne saurions parler de ses erreurs avec trop de ménagement; mais enfin il ne s'est trompé que parce qu'il s'est trop pressé de faire des systèmes; et j'ai cru pouvoir saisir cette occasion, pour faire voir combien s'abusent tous ces esprits qui se piquent plus de généraliser que d'observer.

---

(1) Ce n'est pas qu'ils n'aient des talens. On pourroit quelquefois leur appliquer ce que M. *de Buffon* dit de *Burnet*. « Son livre est élégamment écrit; il sait peindre et présenter avec » force de grandes images, et mettre sous les » yeux des scènes magnifiques. Son plan est » vaste, mais l'exécution manque, faute de » moyens; son raisonnement est petit, ses preuves » sont foibles, et sa confiance est si grande, qu'il » la fait perdre à son lecteur ». T. 1, pag. 180, *in*-4°.; et pag. 263, *in*-12.

Ce qu'il y a de plus favorable pour les principes qu'ils adoptent, c'est l'impossibilité où l'on est quelquefois d'en démontrer, à la rigueur, la fausseté. Ce sont des lois auxquelles il semble que Dieu auroit pu donner la préférence; et, s'il l'a pu, il l'a dû, conclut bientôt le philosophe qui mesure la sagesse divine à la sienne.

Avec ces raisonnemens vagues, on prouve tout ce qu'on veut, et par conséquent on ne prouve rien. Je veux que Dieu ait pu réduire les bêtes au pur mécanisme; mais l'a-t-il fait ? Observons et jugeons: c'est à quoi nous devons nous borner.

Nous voyons des corps dont le cours est constant et uniforme; ils ne choisissent point leur route, ils obéissent à une impulsion étrangère; le sentiment leur seroit inutile, ils n'en donnent d'ailleurs aucun signe; ils sont donc soumis aux seules lois du mouvement.

D'autres corps restent attachés à l'endroit où ils sont nés; ils n'ont rien à rechercher, rien à fuir. La chaleur de la terre suffit pour transmettre dans toutes leurs parties la sève qui les nourrit; ils

n'ont point d'organes pour juger de ce qui leur est propre; ils ne choisissent point, ils végètent.

Mais les bêtes veillent elles-mêmes à leur conservation; elles se meuvent à leur gré; elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire; les mêmes sens, qui règlent nos actions, paroissent régler les leurs. Sur quel fondement pourroit-on supposer que leurs yeux ne voient pas, que leurs oreilles n'entendent pas, qu'elles ne sentent pas, en un mot?

A la rigueur, ce n'est pas là une démonstration. Quand il s'agit de sentiment, il n'y a d'évidemment démontré pour nous que celui dont chacun a conscience. Mais, parce que le sentiment des autres hommes ne m'est qu'indiqué, sera-ce une raison pour le révoquer en doute? Me suffira-t-il de dire que Dieu peut former des automates, qui feroient, par un mouvement machinal, ce que je fais moi-même avec réflexion?

Le mépris seroit la seule réponse à de pareils doutes. C'est extravaguer que de

cherchér l'évidence par-tout; c'est rêver que d'élever des systêmes sur des fondemens purement gratuits; saisir le milieu entre ces deux extrêmes, c'est philosopher.

Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates : elles sentent.

CHAPITRE II.

Que, si les bêtes sentent, elles sentent comme nous.

Si les idées que M. de B. a eues sur la *nature* des animaux, et qu'il a répandues dans son Histoire Naturelle, formoient un tout dont les parties fussent bien liées, il seroit aisé d'en donner un extrait court et précis; mais il adopte, sur toute cette matière, des principes si différens, que, quoique je n'aie point envie de le trouver en contradiction avec lui-même, il m'est impossible de découvrir un point fixe auquel je puisse rapporter toutes ses réflexions.

J'avoue que je me vois d'abord arrêté: car je ne puis comprendre ce qu'il entend par la faculté de sentir qu'il accorde aux bêtes, lui qui prétend, comme *Descartes*, expliquer mécaniquement toutes leurs actions.

Ce n'est pas qu'il n'ait tenté de faire

connoître sa pensée. Après avoir remarqué que *ce mot* sentir *renferme un si grand nombre d'idées, qu'on ne doit pas le prononcer avant que d'en avoir fait l'analyse*, il ajoute : « Si par *sentir* nous en-
» tendons seulement faire une action de
» mouvement, à l'occasion d'un choc ou
» d'une résistance, nous trouverons que la
» plante appelée *sensitive* est capable de
» cette espèce de sentiment comme les
» animaux. Si, au contraire, on veut que
» *sentir* signifie apercevoir et comparer des
» perceptions, nous ne sommes pas sûrs que
» les animaux aient cette espèce de senti-
» ment : » (*in*-4°., t. 2, p. 7 ; *in*-12, t. 3, p. 8 et 9) il la leur refusera même bientôt.

Cette analyse n'offre pas ce grand nombre d'idées qu'elle sembloit promettre : cependant elle donne au mot *sentir* une signification qu'il ne me paroît point avoir. *Sensation* et *action de mouvement, à l'occasion d'un choc ou d'une résistance*, sont deux idées qu'on n'a jamais confondues ; et, si on ne les distingue pas, la matière la plus brute sera sensible : ce que M. de B. est bien éloigné de penser.

Sentir signifie proprement ce que nous éprouvons lorsque nos organes sont remués par l'action des objets; et cette impression est antérieure à l'action de comparer. Si, dans ce moment, j'étois borné à une sensation, je ne comparerois pas, et cependant je sentirois. Ce sentiment ne sauroit être analysé : il se connoît uniquement par la conscience de ce qui se passe en nous. Par conséquent, ou ces propositions, *les bêtes sentent et l'homme sent*, doivent s'entendre de la même manière ; ou *sentir*, lorsqu'il est dit des bêtes, est un mot auquel on n'attache point d'idée.

Mais M. de B. croit que les bêtes n'ont pas des sensations semblables aux nôtres, parce que, selon lui, ce sont des êtres purement matériels (1). Il leur refuse encore le sentiment pris pour l'action d'apercevoir et de comparer. Quand donc il suppose

---

(1) Il appelle intérieures les sensations propres à l'homme, et il dit que *les animaux n'ont point de sensations de cette espèce*, qu'*elles ne peuvent appartenir à la matière, ni dépendre par leur nature des organes corporels*. In-4°., t. 2, p. 442 ; in-12, t. 4, p. 170.

qu'elles sentent, veut-il seulement dire qu'elles se meuvent à l'occasion d'un choc ou d'une résistance? L'analyse du mot *sentir* sembleroit le faire croire.

Dans le systême de *Descartes*, on leur accorderoit cette espèce de sentiment, et on croiroit ne leur accorder que la faculté d'êtres mues. Cependant il faut bien que M. de B. ne confonde pas *se mouvoir* avec *sentir*. Il reconnoît que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or avoir du plaisir et de la douleur, est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc.

Avec quelque attention que j'aie lu les ouvrages de cet écrivain, sa pensée m'a échappé. Je vois qu'il distingue des sensations corporelles et des sensations spirituelles (1); qu'il accorde les unes et les

---

(1) « Il paroît que la douleur que l'enfant ressent » dans les premiers temps, et qu'il exprime par » des gémissemens, n'est qu'une sensation corpo- » relle, semblable à celle des animaux qui gé- » missent aussi dès qu'ils sont nés, et que les sen- » sations de l'ame ne commencent à se manifester » qu'au bout de quarante jours; car le rire et les

autres à l'homme, et qu'il borne les bêtes aux premières. Mais en vain je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, et de l'autre mon ame; je sens mon ame dans mon corps; toutes mes sensations ne me paroissent que les modifications d'une même substance; et je ne comprends pas ce qu'on pourroit entendre par des *sensations corporelles*.

D'ailleurs, quand on admettroit ces deux espèces de sensations, il me semble que celles du corps ne modifieroient jamais l'ame, et que celles de l'ame ne modifieroient jamais le corps. Il y auroit donc dans chaque homme deux *moi*, deux personnes, qui, n'ayant rien de commun dans la manière de sentir, ne sauroient avoir aucune sorte de commerce ensemble, et dont chacune ignoreroit absolument ce qui se passeroit dans l'autre.

L'unité de personne suppose nécessaire-

» larmes sont des produits de deux sensations in-
» térieures, qui toutes deux dépendent de l'action
» de l'ame. » *in*-4°., t. 2, p. 452; *in*-12, t. 4, p. 183.

ment l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi, formé de deux principes sentans, l'un simple, l'autre étendu, est une contradiction manifeste: ce ne seroit qu'une seule personne dans la supposition, c'en seroit deux dans le vrai.

Cependant M. de B. croit que l'*homme intérieur est double, qu'il est composé de deux principes différens par leur nature, et contraires par leur action*, l'un spirituel, l'autre matériel; qu'*il est aisé, en rentrant en soi-même, de reconnoître l'existence* de l'un et de l'autre, et que c'est de leurs combats que naissent toutes nos contradictions. (*In*-4°., tom. 4, p. 69, 71; *in*-12, tom. 7, p. 98, 100.)

Mais on aura bien de la peine à comprendre que ces deux principes puissent jamais se combattre, si, comme il le *prétend* lui-même, (*in*-4.°, t. 4, p. 33, 34; *in*-12, t. 7, p. 46) celui qui est matériel *est infiniment surbordonné à l'autre; si la substance spirituelle le commande,*

si *elle en détruit ou en fait naître l'action*, si *le sens matériel, qui fait tout dans l'animal, ne fait dans l'homme que ce que le sens supérieur n'empêche pas*, s'il *n'est que le moyen ou la cause secondaire de toutes les actions.*

Heureusement pour son hypothèse, M. de B. dit, quelques pages après, (*in-4°.*, p. 73, 74; *in-12*, p. 104, 105) que *dans le temps de l'enfance, le principe matériel domine seul, et agit presque continuellement..... que, dans la jeunesse, il prend un empire absolu, et commande impérieusement à toutes nos facultés..... qu'il domine avec plus d'avantage que jamais*. Ce n'est donc plus un moyen, une cause secondaire; ce n'est plus un principe infiniment subordonné, qui ne fait que ce qu'un principe supérieur lui permet; et l'*homme n'a tant de peine à se concilier avec lui-même, que parce qu'il est composé de deux principes opposés.*

Ne seroit-il pas plus naturel d'expliquer nos contradictions, en disant que suivant l'âge et les circonstances, nous contractons

plusieurs habitudes, plusieurs passions qui se combattent souvent, dont quelques-unes sont condamnées par notre raison, qui se forme trop tard pour les vaincre toujours sans effort. Voilà du moins ce que je vois quand je *rentre en moi-même.* (1)

---

(1) Plusieurs philosophes anciens ont eu recours, comme M. de B., à deux principes. Les Pythagoriciens admettoient dans l'homme, outre l'ame raisonnable, une ame matérielle, semblable à celle qu'ils accordoient aux bêtes, et dont le propre étoit de sentir. Ils croyoient, ainsi que lui, que les appétits, et tout ce que nous avons de commun avec les bêtes, étoient propres à cette ame matérielle, connue sous le nom d'*ame sensitive*, et qu'on peut appeler, avec l'auteur de l'Histoire Naturelle, *sens intérieur matériel.*

Mais les anciens ne croyoient pas que ces deux principes fussent d'une nature tout-à-fait opposée. Dans leur systême, l'ame raisonnable ne différoit de l'ame matérielle que du plus au moins : c'étoit seulement une matière plus spiritualisée. Aussi *Platon*, au lieu d'admettre plusieurs ames, admet plusieurs parties dans l'ame ; l'une est le siége du sentiment, elle est purement matérielle ; l'autre est l'entendement pur ; elle est le siége de la raison ; la troisième est un esprit mêlé ; elle est imaginée pour servir de lien aux deux autres. Ce systême

Concluons que, si les bêtes sentent, elles sentent comme nous. Pour combattre cette proposition, il faudroit pouvoir dire ce que c'est que sentir autrement que nous ne sentons; il faudroit pouvoir donner quelque idée de ces deux principes sentans, que suppose M. *de Buffon.*

---

est faux, puisqu'il suppose que la matière sent et pense; mais il n'est pas exposé aux difficultés que je viens de faire contre *deux principes différens par leur nature.*

CHAPITRE III.

Que, dans l'hypothèse où les bêtes seroient des êtres purement matériels, M. de Buffon ne peut pas rendre raison du sentiment qu'il leur accorde.

M. DE B. croit que dans l'animal l'action des objets, sur les sens extérieurs, en produit une autre sur le sens intérieur matériel, le cerveau ; que, dans les sens extérieurs, les ébranlemens sont très-peu durables, et, pour ainsi dire, instantanés ; mais que le sens interne et matériel a l'avantage de conserver long-temps les ébranlemens qu'il a reçus, et d'agir à son tour sur les nerfs. Voilà en précis les lois mécaniques qui, selon lui, font mouvoir l'animal, et qui en règlent les actions. Il n'en suit pas d'autres : c'est un être purement matériel ; le sens intérieur est le seul principe de toutes ses déterminations.

In-4°.

(*In*-4°., tom. 4, p. 23, etc.; *in*-12, t. 7, p. 31, *jusqu'à 50 ou davantage.* (1)

Pour moi, j'avoue que je ne conçois point de liaison entre ces ébranlemens et le sentiment. Des nerfs ébranlés par un sens intérieur, qui l'est lui-même par des sens

---

(1) C'est, en d'autres termes, le mécanisme imaginé par les Cartésiens. Mais ces ébranlemens sont une vieille erreur que M. *Quesnay* a détruite. *Économie animale*, sec. 3, c. 13. *Plusieurs physiciens*, dit-il, *ont pensé que le seul ébranlement des nerfs, causé par les objets qui touchent les organes du corps, suffit pour occasionner le mouvement et le sentiment dans les parties où les nerfs sont ébranlés. Ils se représentent les nerfs comme des cordes fort tendues, qu'un léger contact met en vibration dans toute leur étendue. Des philosophes*, ajoute-t-il, *peu instruits en anatomie, ont pu se former une telle idée.... Mais cette tension, qu'on suppose dans les nerfs, et qui les rend si susceptibles d'ébranlement et de vibration, est si grossièrement imaginée, qu'il seroit ridicule de s'occuper sérieusement à la réfuter.* Les grandes connoissances de M. *Quesnay* sur l'économie animale, et l'esprit philosophique avec lequel il les expose, sont une autorité qui a plus de force que tout ce que je pourrois dire contre ce mécanisme des ébranlemens. C'est pourquoi, au lieu de combattre cette supposition, je me bornerai à faire voir qu'elle n'explique rien.

extérieurs, ne donnent qu'une idée de mouvement ; et tout ce mécanisme n'offre qu'une machine sans ame, c'est-à-dire, une matière que cet écrivain reconnoît, dans un endroit de ses ouvrages, être incapable de sentiment. (*In*-4°., t. 2, p. 3 et 4; *in*-12, t. 3, p. 4.) Je demande donc comment il conçoit, dans un autre, qu'un animal purement matériel peut sentir.

En vain se fonde-t-il (*in*-4°., t. 4, p. 41; *in*-12, t. 7, p. 57, 58) sur la répugnance invincible et naturelle des bêtes pour certaines choses, sur leur appétit constant et décidé pour d'autres, sur cette faculté de distinguer sur-le-champ et sans incertitude ce qui leur convient de ce qui leur est nuisible. Cela fait voir qu'il ne peut se refuser aux raisons qui prouvent qu'elles sont sensibles. Mais il ne pourra jamais conclure que le sentiment soit uniquement l'effet d'un mouvement qui se transmet des organes au sens intérieur, et qui se réfléchit du sens intérieur aux organes. Il ne suffit pas de prouver d'un côté que les bêtes sont sensibles, et de supposer de l'autre que ce sont des êtres purement

matériels : il faut expliquer ces deux propositions l'une par l'autre. M. de B. ne l'a point fait, il ne l'a pas même tenté : d'ailleurs la chose est impossible. Cependant il ne croit pas qu'on puisse avoir des doutes sur son hypothèse. Quelles sont donc les démonstrations qui doivent si bien les détruire ?

CHAPITRE IV.

Que, dans la supposition où les animaux seroient tout-à-la-fois purement matériels et sensibles, ils ne sauroient veiller à leur conservation, s'ils n'étoient pas encore capables de connoissance.

Il est impossible de concevoir que le mécanisme puisse seul régler les actions des animaux. On comprend que l'ébranlement donné aux sens extérieurs passe au sens intérieur; qu'il s'y conserve plus ou moins long-temps; que de là il se répand dans le corps de l'animal, et qu'il lui communique du mouvement. Mais ce n'est encore là qu'un mouvement incertain, une espèce de convulsion. Il reste à rendre raison des mouvemens déterminés de l'animal, de ces mouvemens qui lui font si sûrement fuir ce qui lui est contraire, et rechercher ce qui lui convient; et c'est ic

que la connoissance est absolument nécessaire pour régler l'action même du sens intérieur, et pour donner au corps des mouvemens différens, suivant la différence des circonstances.

M. de B. ne le croit pas; et, *s'il y a toujours eu du doute à ce sujet*, il se flatte *de le faire disparoître, et même d'arriver à la conviction, en employant les principes* qu'il a *établis*. (*In*-4°., t. 4, p. 35, 36, etc.; *in*-12, t. 7, p. 48, 49, etc.)

Il distingue donc deux sortes de sens: les-uns relatifs à la connoissance, le toucher, la vue; les autres relatifs à l'instinct, à l'appétit, le goût, l'odorat; et, après avoir rappelé ses ébranlemens, il reconnoît que le mouvement peut être *incertain, lorsqu'il est produit par les sens qui ne sont pas relatifs à l'appétit*; mais il assure, sans en donner aucune raison qu'*il sera déterminé si l'impression vient des sens de l'appétit.* Il assure, par exemple, que l'animal au moment de sa naissance, *est averti de la présence de la nourriture et du lieu où il faut la chercher, par l'odorat*, lorsque ce sens est *ébranlé par*

les émanations du lait. C'est en assurant tout cela qu'il croit conduire son lecteur à la conviction.

Il n'est que trop ordinaire aux philosophes de croire satisfaire aux difficultés, lorsqu'ils peuvent répondre par des mots qu'on est dans l'usage de donner et de prendre pour des raisons : tels sont *instinct*, *appétit*. Si nous recherchons comment ils ont pu s'introduire, nous connoîtrons le peu de solidité des systêmes auxquels ils servent de principe.

Pour n'avoir pas su observer nos premières habitudes jusques dans l'origine, les philosophes ont été dans l'impuissance de rendre raison de la plupart de nos mouvemens, et on a dit : *Ils sont naturels et mécaniques.*

Ces habitudes ont échappé aux observations, parce qu'elles se sont formées dans un temps où nous n'étions pas capables de réfléchir sur nous. Telles sont les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, d'éviter ce qui est nuisible, de saisir ce qui est utile, de se nourrir ; ce qui comprend les mouvemens les plus

nécessaires à la conservation de l'animal.

Dans cette ignorance, on a cru que les desirs qui se terminent aux besoins du corps diffèrent des autres par leur nature, quoiqu'ils n'en diffèrent que par l'objet. On leur a donné le nom d'*appétit*, et on a établi, comme un principe incontestable, que l'homme qui obéit à ses appétits ne fait que suivre l'impulsion du pur mécanisme, ou tout au plus d'un sentiment privé de connoissance; et c'est là sans doute ce qu'on appelle agir par instinct (1). Aussitôt on infère que nous sommes à cet égard tout-à-fait matériels, et que, si nous sommes capables de nous conduire avec connoissance, c'est qu'outre le principe matériel qui appète, il y a en nous un principe supérieur qui desire et qui pense.

Tout cela étant supposé, il est évident que l'homme veilleroit à sa conservation, quand même il seroit borné au seul principe qui appète; par conséquent on peut priver les bêtes de connoissance, et conce-

---

(1) *Instinct*, à consulter l'étymologie, est la même chose qu'*impulsion*.

voir cependant qu'elles auront des mouvemens déterminés. Il suffit d'imaginer que l'*impression vient des sens de l'appétit*; car si l'appétit règle si souvent nos actions, il pourra toujours régler celles des bêtes.

Si l'on demande donc pourquoi l'action de l'œil sur le sens intérieur ne donne à l'animal que des mouvemens incertains, la raison en est claire et convaincante, *c'est que cet organe n'est pas relatif à l'appétit*; et, si l'on demande pourquoi l'action de l'odorat sur le sens intérieur donne au contraire des mouvemens déterminés, la chose ne souffre pas plus de difficulté, *c'est que ce sens est rèlatif à l'appétit.*(1)

Voilà, je pense, comment s'est établi ce langage *philosophique*; et c'est pour s'y conformer que M. de B. dit que l'odorat

---

(1) M. de B. n'en donne pas d'autre raison. Pour moi, je crois que ces deux sens ne produisent, par eux-mêmes, que des mouvemens incertains. Les yeux ne peuvent pas guider l'animal nouveau né, lorsqu'ils n'ont pas encore appris à voir; et si l'odorat commence de bonne heure à le conduire, c'est qu'il est plus prompt à prendre des leçons du toucher.

n'a point besoin d'être instruit, que ce sens est le premier dans les bêtes, et que seul il pourroit leur tenir lieu de tous les autres. (*In*-4°., tom. 4, p. 50 ; *in*-12, t. 7 p. 43, 70.)

Il me semble qu'il en auroit jugé tout autrement, s'il avoit appliqué à l'odorat les principes qu'il adopte en traitant de la vue : c'étoit là le cas de généraliser.

L'animal, suivant ces principes, voit d'abord tout en lui-même, parce que les images des objets sont dans ses yeux (1). Or M. de B. conviendra sans doute que les images tracées par les rayons de lumière ne sont que des ébranlemens produits dans le nerf optique, comme les sensations de l'odorat ne sont que des ébranlemens produits dans le nerf qui est le siége des odeurs. Nous pouvons donc substituer les ébranlemens aux images ; et,

---

(1) « Sans le toucher, tous les objets nous paroîtroient être dans nos yeux, parce que les images » de ces objets y sont en effet ; et un enfant, qui » n'a encore rien touché, doit être affecté comme » si tous les objets étoient en lui-même. » In-4°., t. 3, p. 312 ; *in*-12, t. 6, p. 11, 12.

raisonnant sur l'odorat, comme il a fait sur la vue, nous dirons que les ébranlemens ne sont que dans le nez; et que par conséquent l'animal ne sent qu'en lui-même tous les objets odoriférans.

Mais, dira-t-il, l'odorat est dans les bêtes bien supérieur aux autres sens : c'est le moins *obtus* de tous. Cela est-il donc bien vrai? L'expérience confirme-t-elle une proposition aussi générale? La vue n'a-t-elle pas l'avantage dans quelques animaux, le toucher dans d'autres, etc.? D'ailleurs, tout ce qu'on pourroit conclure de cette supposition, c'est que l'odorat est, de tous les sens, celui où les ébranlemens se font avec le plus de facilité et de vivacité; mais, pour être plus faciles et plus vifs, je ne vois pas que ces ébranlemens en indiquent davantage le lieu des objets. Des yeux, qui s'ouvriroient pour la première fois à la lumière, ne verroient-ils pas encore tout en eux, quand même on les supposeroit beaucoup moins *obtus* que l'odorat le plus fin? (1)

---

(1) Ce mot *obtus* explique pourquoi l'odorat ne

Cependant, dès qu'on se contente de répéter les mots *instinct*, *appétit*, et qu'on adopte à ce sujet les préjugés de tout le monde, il ne reste plus qu'à trouver, dans le mécanisme, la raison des actions des animaux; c'est aussi là que M. de B. va la chercher : mais il me semble que ses raisonnemens démontrent l'insuffisance de ses principes; j'en vais donner deux exemples.

Ayant supposé *un chien qui, quoique pressé d'un violent appétit, semble n'oser toucher, et ne touche point en effet à ce qui pourroit le satisfaire, mais en même temps fait beaucoup de mouvemens pour l'obtenir de la main de son maître*, il distingue trois ébranlemens dans le sens intérieur de cet animal. L'un est causé par le sens de l'appétit, et il détermineroit, selon M. de B., le chien à se

---

donne pas des mouvemens déterminés à l'enfant nouveau né : c'est que ce sens, dit-on, *est plus obtus dans l'homme que dans l'animal. In*-4°., t. 4., p 35; *in*-12, t. 7, p. 48, 49. Obtus ou non, il n'y a rien dans ce sens qui puisse faire soupçonner qu'il y ait de la nourriture quelque part.

jeter sur la proie; mais un autre ébranlement le retient, c'est celui de la douleur des coups qu'il a reçus pour avoir voulu d'autres fois s'emparer de cette proie. Il demeure donc en équilibre, parce que ces deux ébranlemens, dit-on, sont deux puissances égales contraires, et qui se détruisent mutuellement. Alors un troisième ébranlement survient; c'est celui qui est produit lorsque le maître offre au chien le morceau qui est l'objet de son appétit; *et, comme ce troisième ébranlement n'est contre-balancé par rien de contraire, il devient la cause déterminante du mouvement.* (*In*-4°. t. 4, p. 38, etc.; *in*-12, t. 7, p. 53, etc.)

Je remarque d'abord que si c'est là, comme le prétend M. de B., tout ce qui se passe dans ce chien, il n'y a en lui ni plaisir, ni douleur, ni sensation : il n'y a qu'un mouvement qu'on appelle ébranlement du sens intérieur matériel, et dont on ne sauroit se faire aucune idée. Or, si l'animal ne sent pas, il n'est intéressé ni à se jeter sur la proie, ni à se contenir.

Je conçois, en second lieu, que si le

chien étoit poussé, comme une boule, par deux forces égales et directement contraires, il resteroit immobile, et qu'il commenceroit à se mouvoir lorsque l'une des deux forces deviendroit supérieure. Mais, avant de supposer que ces ébranlemens donnent des déterminations contraires, il faudroit prouver qu'ils donnent chacun des déterminations certaines : précaution que M. de B. n'a pas prise.

Enfin il me paroît que le plaisir et la douleur sont les seules choses qui puissent se contre-balancer, et qu'un animal n'est en suspens, ou ne se détermine, que parce qu'il compare les sentimens qu'il éprouve, et qu'il juge de ce qu'il a à espérer ou de ce qu'il a à craindre. Cette interprétation est vulgaire, dira M. de B., j'en conviens; mais elle a du moins un avantage, c'est qu'on peut la comprendre.

Les explications qu'il donne des travaux des abeilles nous fourniront un second exemple: elles n'ont qu'un défaut, c'est de supposer des choses tout-à-fait contraires aux observations.

Je lui accorde que les ouvrages de dix

mille automates seront réguliers, comme il le suppose, (*in*-4°., t. 4., p. 98; *in*-12, t. 7, p. 140) pourvu que les conditions suivantes soient remplies; 1°. que dans tous les individus la forme extérieure et intérieure soit exactement la même; 2°. que le mouvement soit égal et conforme; 3°. qu'ils agissent tous les uns contre les autres avec des forces pareilles; 4°. qu'ils commencent tous à agir au même instant; 5°. qu'ils continuent toujours d'agir ensemble; 6°. qu'ils soient tous déterminés à ne faire que la même chose, et à ne la faire que dans un lieu donné et circonscrit.

Mais il est évident que ces conditions ne seront pas exactement remplies, si nous substituons dix mille abeilles à ces dix mille automates, et je ne conçois pas comment M. de B. ne s'en est pas aperçu. Est-il si difficile de découvrir que la forme extérieure et intérieure ne sauroit être parfaitement la même dans dix mille abeilles, qu'il ne sauroit y avoir dans chacune un mouvement égal et conforme, des forces pareilles; que, ne naissant pas et ne se métamorphosant pas toutes au même instant,

elles n'agissent pas toujours toutes ensemble; et qu'enfin, bien loin d'être déterminées à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, elles se répandent souvent de côté et d'autre?

Tout ce mécanisme de M. de B. n'explique donc rien (1) : il suppose au contraire

---

(1) On vient de traduire une Dissertation de M. de Haller, sur l'irritabilité. Ce sage observateur de la nature, qui sait généraliser les principes qu'il découvre, et qui sait sur-tout les restreindre; ce qui est plus rare et bien plus difficile, rejette toute cette supposition des ébranlemens. Il ne croit pas qu'on puisse découvrir les principes de la sensibilité. *Tout ce qu'on peut dire là-dessus*, dit-il, *se borne à des conjectures que je ne hasarderai pas : je suis trop éloigné de vouloir enseigner quoi que ce soit de ce que j'ignore; et la vanité de vouloir guider les autres dans des routes où l'on ne voit rien soi-même, me paroît le dernier degré de l'ignorance.* Mais en vain, depuis Bacon, on crie qu'il faut multiplier les expériences, qu'il faut craindre de trop généraliser les principes, qu'il faut éviter les suppositions gratuites : les Bacon et les Haller n'empêcheront point les physiciens modernes de faire ou de renouveler de mauvais systêmes. Malgré eux, ce siècle éclairé applaudira à des chimères, et ce sera à la postérité à mépriser

ce qu'il faut prouver. Il ne porte que sur les idées vagues d'instinct, d'appétit, d'ébranlement, et il fait voir combien il est nécessaire d'accorder aux bêtes un degré de connoissance proportionné à leurs besoins.

Il y a trois sentimens sur les bêtes. On croit communément qu'elles sentent et qu'elles pensent; les Scholastiques prétendent qu'elles sentent et qu'elles ne pensent pas, et les Cartésiens les prennent pour des automates insensibles. On diroit que M. de B., considérant qu'il ne pourroit se déclarer pour l'une de ces opinions, sans choquer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent, avec les Scholastiques qu'elles ne pensent pas, et avec les Cartésiens que leurs actions s'opèrent par des lois purement mécaniques.

---

toutes ces erreurs, et à juger de ceux qui les auront approuvées.

M. de Haller a réfuté solidement le systême de M. de Buffon sur la génération, dans une Préface qui a été traduite en 1751.

CHAPITRE V.

Que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire.

Il me sera aisé de prouver que les bêtes ont toutes ces facultés : je n'aurai qu'à raisonner conséquemment d'après les principes mêmes de M. de B.

« La matière inanimée, dit-il, n'a ni » sentiment, ni sensation, ni conscience » d'existence ; et lui attribuer quelques-» unes de ces facultés, ce seroit lui donner celle de penser, d'agir et de sentir » à-peu-près dans le même ordre et de la » même façon que nous pensons, agissons » et sentons. » (*In*-4°. t. 2, p. 3, 4 ; *in*-12, t. 3, p. 4.)

Or il accorde aux bêtes sentiment, sensation et conscience d'existence. (*In*-4°., t. 4, p. 41 ; *in*-12, t. 7, p. 69, 70.) Elles pensent donc, agissent et sentent à-peu-près dans le même ordre et de la même

façon que nous pensons, agissons et sentons. Cette preuve est forte : en voici une autre.

Selon lui, (*in*-4°., t. 3, p. 307; *in*-12, t. 6, p. 5) *la sensation par laquelle nous voyons les objets simples et droits n'est qu'un jugement de notre ame occasionné par le toucher; et, si nous étions privés du toucher, les yeux nous tromperoient, non seulement sur la position, mais encore sur le nombre des objets.*

Il croit encore que nos yeux ne voient qu'en eux-mêmes lorsqu'ils s'ouvrent pour la première fois à la lumière. Il ne dit pas comment ils apprennent à voir au-dehors ; mais ce ne peut être, même dans ses principes, que *l'effet d'un jugement de l'ame occasionné par le toucher.*

Par conséquent, supposer que les bêtes n'ont point d'ame, qu'elles ne comparent point, qu'elles ne jugent point, c'est supposer qu'elles voient en elles-mêmes tous les objets, qu'elles les voient doubles et renversés.

M. de B. est obligé lui-même de reconnoître qu'elles ne voient, comme nous,

que parce que, *par des actes répétés, elles ont joint aux impressions du sens de la vue celles du goût, de l'odorat ou du toucher.* (*In*-4°., t. 4, p. 38; *in*-12, t. 7, p. 52.)

Mais en vain évite-t-il de dire qu'elles ont fait des comparaisons et porté des jugemens; car le mot *joindre* ne signifie rien, ou c'est ici la même chose que comparer et juger.

Afin donc qu'un animal apperçoive hors de lui les couleurs, les sons et les odeurs, il faut trois choses; l'une, qu'il touche les objets qui lui donnent ces sensations; l'autre, qu'il compare les impressions de la vue, de l'ouïe et de l'odorat avec celles du toucher; la dernière, qu'il juge que les couleurs, les sons et les odeurs sont dans les objets qu'il saisit. S'il touchoit sans faire aucune comparaison, sans porter aucun jugement, il continueroit à ne voir, à n'entendre, à ne sentir, qu'en lui même.

Or tout animal qui fait ces opérations a des idées; car, selon M. de B., *les idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations*; (*in*-4°.

t. 4, p. 41; *in*-12, t. 7, p. 57) ou, pour parler plus clairement, il a des idées, parce qu'il a des sensations qui lui représentent les objets extérieurs et les rapports qu'ils ont à lui.

Il a encore de la mémoire; car, pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, etc., avec tant de précision et de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugemens qu'il a portés dans une circonstance avec ceux qu'il a portés dans une autre. Un seul jugement ne lui donnera pas toute l'expérience dont il est capable; par conséquent le centième ne la lui donnera pas davantage, s'il ne lui reste aucun souvenir des autres: il fera, pour cet animal, comme s'il étoit le seul et le premier. (1)

---

(1) « Les passions dans l'animal sont, dit M. de » B., fondées sur l'expérience du sentiment, c'est-» à-dire, sur la répétition des actes de douleurs et » de plaisir, et le renouvellement des sensations » antérieures de même genre »…. *J'avoue que j'ai de la peine à entendre cette définition de l'expérience.* Mais on ajoute: « Le courage naturel se » remarque dans les animaux qui sentent leurs » forces, c'est-à-dire, qui les ont éprouvées, me-

Aussi M. de B. admet-il dans les bêtes une espèce de mémoire. *Elle ne consiste que dans le renouvellement des sensations, ou plutôt des ébranlemens qui les ont causées; elle n'est produite que par le renouvellement du sens intérieur matériel* : il l'appelle *réminiscence :* (*In*-4°, t. 4, p. 60; *in*-12, t. 7, p. 85.)

Mais si la réminiscence n'est que le renouvellement de certains mouvemens, on pourroit dire qu'une montre a de la réminiscence; et, si elle n'est que le renouvellement des sensations, elle est inutile à l'animal. M. de B. en donne la preuve lorsqu'il dit que, *si la mémoire ne consistoit que dans le renouvellement des sensations passées, ces sensations se représenteroient à notre sens intérieur*

» surées, et trouvées supérieures à celles des autres.» *In*-4o., t. 4, p. 80; *in*-12, t. 7, p. 114.

Plus on pesera ces expressions, plus on sera convaincu qu'elles supposent des jugemens et de la mémoire; car *mesurer*, c'est juger; et, si les animaux ne se souvenoient pas d'avoir trouvé leurs forces supérieures, ils n'auroient pas le courage qu'on leur suppose.

sans y laisser une impression déterminée; qu'elles se présenteroient sans aucun ordre, sans liaison entre elles. (*In*-4°., t. 4, p. 56; *in*-12, t. 7, p. 78.) De quel secours seroit donc une mémoire qui retraceroit les sensations en désordre, sans liaison et sans laisser une impression déterminée? Cette mémoire est cependant la seule qu'il accorde aux bêtes.

Il n'en accorde pas même d'autre à l'homme endormi; car, pour avoir *une nouvelle démonstration contre l'entendement et la mémoire des animaux*, il voudroit pouvoir prouver que les rêves sont tout-à-fait indépendans de l'ame; qu'ils sont uniquement l'effet de *la réminiscence matérielle*, et qu'*ils résident en entier dans le sens intérieur matériel.* Voici donc la preuve qu'il en donne. (*In*-4°., t. 4, p. 61; *in*-12, t. 7, p. 86.)

« Les imbécilles, dit-il, dont l'ame est » sans action, rêvent comme les autres » hommes : il se produit donc des rêves » indépendamment de l'ame, puisque dans » les imbécilles l'ame ne produit rien. »

Dans les imbécilles l'ame est sans action,

elle ne produit rien ! Il faut que cela ait paru bien évident à M. de B., puisqu'il se contenfe de le supposer. C'est cependant leur ame qui touche, qui voit, qui sent et qui meut leurs corps suivant ses besoins.

Mais, persuadé qu'il a déjà trouvé des rêves où l'ame n'a point de part, il lui paroîtra bientôt démontré qu'il n'y en a point qu'elle produise, et que, par conséquent, tous *ne résident que dans le sens intérieur matériel.* Son principe est qu'il n'entre dans les rêves aucune sorte d'idées, aucune comparaison, aucun jugement; et il avance ce principe avec confiance, parce que sans doute il ne remarque rien de tout cela dans les siens. Mais cela prouve seulement qu'il ne rêve pas comme un autre.

Quoi qu'il en soit, il me semble que M. de B. a lui-même démontré que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire.

CHAPITRE VI.

Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens.

Les philosophes, qui croient que les bêtes pensent, ont fait bien des raisonnemens pour prouver leur sentiment ; mais le plus solide de tous leur a échappé. Prévenus que nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir comme nous voyons, ils n'ont pas pu démêler les opérations de l'ame dans l'usage que chaque animal fait de ses sens. Ils ont cru que nous-mêmes nous nous servons des nôtres mécaniquement et par instinct, et ils ont donné de fortes armes à ceux qui prétendent que les bêtes sont de purs automates.

Il me semble que, si M. de B. avoit plus approfondi ce qui concerne les sens, il n'auroit pas fait tant d'efforts pour expliquer mécaniquement les actions des animaux. Afin de ne laisser aucun doute sur le fond de son hypothèse, il faut donc détruire toutes les erreurs qui l'y ont engagé

qu'

ou qui du moins lui ont fermé les yeux à la vérité. D'ailleurs, c'est d'après cette partie de son ouvrage que le Traité des Sensations a été fait, si l'on en croit certaines personnes.

La vue est le premier sens qu'il observe. Après quelques détails anatomiques, inutiles à l'objet que je me propose, il dit qu'un enfant voit d'abord tous les objets doubles et renversés. (*In*-4°., t. 3, p. 307; *in*-12, t. 6, p. 4, 5.)

Ainsi les yeux, selon lui, voient par eux-mêmes des objets; ils en voient la moitié plus que lorsqu'ils ont reçu des leçons du toucher : ils aperçoivent des grandeurs, des figures, des situations; ils ne se trompent que sur le nombre et la position des choses; et si le tact est nécessaire à leur instruction, c'est moins pour leur apprendre à voir, que pour leur apprendre à éviter les erreurs où ils tombent.

Barclai a pensé différemment, et M. de Voltaire a ajouté de nouvelles lumières au sentiment de cet Anglais (1). Ils méritoient

---

(1) « Il faut, dit-il, absolument conclure que les

bien l'un et l'autre que M. de B. leur fît voir en quoi ils se trompent, et qu'il ne se

---

» distances, les grandeurs, les situations ne sont » pas, à proprement parler, des choses visibles, » c'est-à-dire, ne sont pas les objets propres et im» médiats de la vue. L'objet propre et immédiat » de la vue n'est autre chose que la lumière co» lorée : tout le reste, nous ne le sentons qu'à la » longue et par expérience. Nous apprenons à voir, » précisément comme nous apprenons à parler et à » lire. La différence est que l'art de voir est plus » facile, et que la nature est également à tous » notre maître.

» Les jugemens soudains, presque uniformes, » que toutes nos ames, à un certain âge, portent » des distances, des grandeurs, des situations, » nous font penser qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux » pour voir de la manière dont nous voyons. On se » trompe, il y faut le secours des autres sens, (d'un » autre sens.) Si les hommes n'avoient que le sens » de la vue, ils n'auroient aucun moyen pour con» noître l'étendue en longueur, largeur et profon» deur ; et un pur esprit ne la connoîtroit peut-être » pas, à moins que Dieu ne la lui révélât. Il est » très-difficile de séparer dans notre entendement » l'extension d'un objet d'avec les couleurs de cet » objet. Nous ne voyons jamais rien que d'étendu, » et de-là nous sommes tous portés à croire que » nous voyons en effet l'étendue. » *Physiq. Newt. ch.* 7.

contentât pas de supposer que l'œil voit naturellement des objets.

Il est vrai que cette supposition n'a pas besoin de preuves pour le commun des lecteurs : elle est tout-à-fait conforme à nos préjugés. On aura toujours bien de la peine à imaginer que les yeux puissent voir des couleurs sans voir de l'étendue ; or, s'ils voient de l'étendue, ils voient des grandeurs, des figures et des situations.

Mais ils n'aperçoivent par eux-mêmes rien de semblable, et par conséquent il ne leur est pas possible de tomber dans les erreurs que leur attribue M. de B. Aussi l'aveugle de Chezelden n'a-t-il jamais dit qu'il vît les objets doubles, et dans une situation différente de celle où il les touchoit.

Mais, dira-t-on, (*in*-4°., t. 3, p. 308, 309 ; *in*-12, t. 6, p. 67) les images qui se peignent sur la rétine sont renversées, et chacune se répète dans chaque œil. Je réponds qu'il n'y en a d'image nulle part. On les voit, répliquera-t-on, et on citera l'expérience de la chambre obscure. Tout cela ne prouve rien ; car, où il n'y a point de couleur, il n'y a point d'image : or il

n'y a pas plus de couleur sur la rétine et sur le mur de la chambre obscure que sur les objets. Ceux-ci n'ont d'autre propriété que de réfléchir les rayons de lumière ; et, suivant les principes mêmes de M. de B., il n'y a dans la rétine qu'un certain ébranlement : or un ébranlement n'est pas une couleur, il ne peut être que la cause occasionnelle d'une modification de l'ame.

En vain la cause physique de la sensation est double, en vain les rayons agissent dans un ordre contraire à la position des objets : ce n'est pas une raison de croire qu'il y ait dans l'ame une sensation double et renversée ; il ne peut y avoir qu'une manière d'être, qui, par elle-même, n'est susceptible d'aucune situation. C'est au toucher à apprendre aux yeux à répandre cette sensation sur la surface qu'il parcourt ; et, lorsqu'ils sont instruits, ils ne voient ni double ni renversé : ils aperçoivent nécessairement les grandeurs colorées dans le même nombre et dans la même position que le toucher aperçoit les grandeurs palpables. Il est singulier qu'on

ait cru le toucher nécessaire pour apprendre aux yeux à se corriger de deux erreurs où il ne leur est pas possible de tomber.

On demandera sans doute comment, dans mes principes, il peut se faire qu'on voie quelquefois double : il est aisé d'en rendre raison.

Lorsque le toucher instruit les yeux, il leur fait prendre l'habitude de se diriger tous deux sur le même objet, de voir suivant des lignes qui se réunissent au même lieu, de rapporter chacun au même endroit la même sensation, et c'est pourquoi ils voient simple.

Mais si, dans la suite, quelque cause empêche ces deux lignes de se réunir, elles aboutiront à des lieux différens. Alors les yeux continueront chacun de voir le même objet, parce qu'ils ont l'un et l'autre contracté l'habitude de rapporter au-dehors la même sensation ; mais ils verront double, parce qu'il ne leur sera plus possible de rapporter cette sensation au même endroit : c'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'on se presse le coin de l'œil.

Lorsque les yeux voient double, c'est

donc parce qu'ils jugent d'après les habitudes mêmes que le tact leur a fait contracter; et on ne peut pas accorder à M. de B. que l'expérience d'un homme louche, qui voit simple après avoir vu double, *prouve évidemment que nous voyons en effet les objets doubles, et que ce n'est que par l'habitude que nous les jugeons simples.* (*In*-4°., t. 3, p. 311; *in*-12, t. 6, p. 10.) Cette expérience prouve seulement que les yeux de cet homme ne sont plus louches, ou qu'ils ont appris à se faire une manière de voir conforme à leur situation.

Tels sont les principes de M. de B. sur la vue. Je passe à ce qu'il dit sur l'ouïe.

Après avoir observé que l'ouïe ne donne aucune idée de distance, il remarque que, lorsqu'un corps sonore est frappé, le son se répète comme les vibrations : cela n'est pas douteux. Mais il en conclut que nous devons entendre naturellement plusieurs sons distincts, que c'est l'habitude qui nous fait croire que nous n'entendons qu'un son; et, pour le prouver, il rapporte une chose

qui lui est arrivée. *Etant dans son lit à demi endormi*, il entendit sa pendule, et il compta cinq heures, quoiqu'il n'en fût qu'une, et qu'elle n'en eût pas sonné davantage; car la sonnerie n'étoit point dérangée. Or il ne lui fallut qu'un *moment de réflexion* pour conclure qu'il venoit d'être *dans le cas où seroit quelqu'un qui entendroit pour la première fois*, et qui, ne sachant pas qu'un coup ne doit produire qu'un son, *jugeroit de la succession des différens sons sans préjugé, aussi bien que sans règle, et par la seule impression qu'ils font sur l'organe : et, dans ce cas, il entendroit en effet autant de sons distincts qu'il y a de vibrations successives dans le corps sonore.* (*In*-4°., t. 3, p. 336; *in*-12, t. 6, p. 47.)

Les sons se répètent comme les vibrations, c'est-à-dire, sans interruption. Il n'y a point d'intervalle sensible entre les vibrations; il n'y a point de silence entre les sons : voilà pourquoi le son paroît continu, et je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'y mettre plus de mystère. M. de B. a supposé que l'œil voit naturellement des objets dont il

ne doit la connoissance qu'aux habitudes que le tact lui a fait prendre, et il suppose ici que l'oreille doit à l'habitude un sentiment qu'elle a naturellement. L'expérience qu'il apporte ne prouve rien, parce qu'il étoit à demi endormi quand il l'a faite. Je ne vois pas pourquoi ce demi-sommeil l'auroit mis dans le cas d'un homme qui entendroit pour la première fois. Si c'étoit là un moyen de nous dépouiller de nos habitudes, et de découvrir ce dont nous étions capables avant d'en avoir contracté, il faudroit croire que le défaut des métaphysiciens a été jusqu'ici de se tenir trop éveillés : mais cela ne les a pas empêché d'avoir des songes ; et c'est dans ces songes qu'on pourroit dire qu'il n'entre souvent aucune sorte d'idées.

Un sommeil profond est le repos de toutes nos facultés, de toutes nos habitudes. Un demi-sommeil est le demi-repos de nos facultés ; il ne leur permet pas d'agir avec toute leur force ; et, comme un réveil entier nous rend toutes nos habitudes, un demi-réveil nous les rend ne

partie : on ne s'en sépare donc pas pour dormir à demi.

Les autres détails de M. de B. sur l'ouïe n'ont aucun rapport à l'objet que je traite. Il nous reste à examiner ce qu'il dit sur les sens en général.

Après quelques observations sur le physique des sensations et sur l'organe du toucher, qui ne donne des idées exactes de la forme des corps que parce qu'il est divisé en parties mobiles et flexibles, il se propose de rendre compte des *premiers mouvemens*, des *premières sensations* et des *premiers jugemens d'un homme dont le corps et les organes seroient parfaitement formés, mais qui s'éveilleroit tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne.* (*In*-4°., t. 3, p. 364; *in*-12, t. 6, p. 88.)

Cet homme, qu'on verra plus souvent à la place de M. de B. qu'on ne verra M. de B. à la sienne, nous apprend que son premier instant a été *plein de joie et de trouble.* Mais devons-nous l'en croire? La joie est le sentiment que nous goûtons lorsque nous nous trouvons mieux que nous n'avons

été, ou du moins aussi bien, et que nous sommes comme nous pouvons desirer d'être. Elle ne peut donc se trouver que dans celui qui a vécu plusieurs momens, et qui a comparé les états par où il a passé. Le trouble est l'effet de la crainte et de la méfiance : sentimens qui supposent des connoissances que cet homme certainement n'avoit point encore.

S'il se trompe, ce n'est pas qu'il ne réfléchit déjà sur lui-même. Il remarque qu'il ne savoit ce qu'il étoit, où il étoit d'où il venoit. Voilà des réflexions bien prématurées : il feroit mieux de dire qu'il ne s'occupoit point encore de tout cela.

Il ouvre les yeux, aussitôt il voit *la lumière, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux*, et il croit que tous ces objets sont en lui et font partie de lui-même. Mais comment ses yeux ont-ils appris à démêler tous ces objets? et, s'il les démêle, comment peut-il croire qu'ils font partie de lui-même? Quelques personnes ont eu de la peine à comprendre que la statue, bornée à la vue, ne se crût que lumière et couleur. Il est bien plus difficile

d'imaginer que cet homme, qui distingue si bien les objets les uns des autres, ne sache pas les distinguer de lui-même.

Cependant, persuadé que tout est en lui, c'est-à-dire, selon M. de B., sur sa rétine, car c'est là que sont les images, il *tourne les yeux vers l'astre de la lumière* : mais cela est encore bien difficile à concevoir. Tourner les yeux vers un objet, n'est-ce pas le chercher hors de soi? Peut-il savoir ce que c'est que diriger ses yeux d'une façon plutôt que d'une autre? En sent-il le besoin ? Sait-il même qu'il a des yeux? Remarquez que cet homme se meut sans avoir aucune raison de se mouvoir. Ce n'est pas ainsi qu'on a fait agir la statue.

L'éclat de la lumière le blesse, il ferme la paupière; et, croyant avoir perdu tout son être, il est affligé, saisi d'étonnement. Cette affliction est fondée; mais elle prouve que le premier instant n'a pas pu être *plein de joie.* Car si l'affliction doit être précédée d'un sentiment agréable qu'on a perdu, la joie doit l'être d'un sentiment désagréable dont on est délivré.

Au milieu de cette affliction et les yeux toujours fermés, sans qu'on sache pourquoi, il entend *le chant des oiseaux, le murmure des airs.* Il *écoute long-temps*, et il se persuade *bientôt que cette harmonie est lui.* (*In*-4°., t. 3, p. 365; *in*-12, t. 6, p. 89.) Mais *écouter* n'est pas exact : cette expression suppose qu'il ne confond pas les sons avec lui-même. On diroit d'ailleurs qu'il hésite pour se persuader que cette harmonie est lui; car il *écoute long-temps.* Il devroit le croire d'abord, et sans chercher à se le persuader. Je pourrois demander d'où il sait que les premiers sons qu'il a entendus étoient formés par le chant des oiseaux et par le murmure des airs.

Il *ouvre les yeux et fixe ses regards sur mille objets divers.* Il voit donc encore bien plus de choses que la première fois : mais il y a de la contradiction à fixer ses regards sur des objets, et à croire, comme il fait, que ces objets sont tous en lui, dans ses yeux. Il ne peut pas savoir ce que c'est que fixer ses regards, ouvrir, fermer la paupière. Il sait qu'il est affecté d'une certaine manière ; mais il ne connoît pas

encore l'organe auquel il doit ses sensations.

Cependant il va parler en philosophe qui a déjà fait des découvertes sur la lumière. Il nous dira que ces mille objets, cette partie de lui-même lui paroît immense en grandeur *par la quantité des accidens de lumière et par la variété des couleurs*. Il est étonnant que l'idée d'immensité soit une des premières qu'il acquiert.

Il aperçoit qu'il a *la puissance de détruire et de produire à son gré cette belle partie de lui-même*, et c'est alors qu'*il commence à voir sans émotion et à entendre sans trouble*. Il me semble au contraire que ce seroit bien plutôt le cas d'être ému et troublé.

Un air léger dont il sent la fraîcheur saisit ce moment pour lui apporter des parfums, qui lui donnent un *sentiment d'amour pour lui-même*. Jusques-là il ne s'aimoit point encore. Les objets visibles, les sons, ces belles parties de son être ne lui avoient point donné ce sentiment. L'odorat seroit-il seul le principe de l'amour-propre?

Comment sait-il qu'il y a un *air léger?* comment sait-il que les parfums lui sont apportés de dehors par cet *air léger*, lui qui croit que tout est en lui, que tout est lui? ne diroit-on pas qu'il a déjà pesé l'air? enfin ces parfums ne lui paroissent-ils pas des parties de lui-même? et, si cela est, pourquoi juge-t-il qu'ils lui sont apportés?

Amoureux de lui-même, pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence*, il *se lève tout d'un coup et se sent transporté par une force inconnue.*

Et où transporté? Pour remarquer pareille chose, ne faut-il pas connoître un lieu hors de soi? Et peut-il avoir cette connoissance, lui qui voit tout en lui?

Il n'a point encore touché son corps: s'il le connoît, ce n'est que par la vue. Mais où le voit-il? Sur sa rétine, comme tous les autres objets. Son corps pour lui n'existe que là. Comment donc cet homme peut-il juger qu'il se lève et qu'il est transporté?

Enfin quel motif pour le déterminer à se mouvoir? C'est qu'il est pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence.*

Mais, pour jouir de ces plaisirs, il n'a qu'à rester où il est ; et ce n'est que pour en chercher d'autres qu'il pourroit penser à se lever, à se transporter. Il ne se déterminera donc à changer de lieu que lorsqu'il saura qu'il a un espace hors de lui, qu'il a un corps, que ce corps, en se transportant, peut lui procurer une existence plus *belle* et plus *grande.* Il faut même qu'il ait appris à en régler les mouvemens. Il ignore toutes ces choses, et cependant il va marcher et faire des observations sur toutes les situations où il se trouvera.

A peine fait-il un pas que tous les objets sont confondus, tout est en désordre. Je n'en vois pas la raison. Les objets qu'il a si bien distingués au premier instant doivent dans celui-ci disparoître tous, ou en partie, pour faire place à d'autres qu'il distinguera encore. Il ne peut pas plus y avoir de confusion et de désordre dans un moment que dans l'autre.

Surpris de la situation où il se trouve, il croit que son existence fuit, et il devient immobile sans doute pour l'arrêter; et, pendant ce repos, il s'amuse à porter

sur son corps, que nous avons vu n'exister pour lui que sur sa rétine, une main qu'il n'a point encore appris à voir hors de ses yeux. Il la conduit aussi sûrement que s'il avoit appris à en régler les mouvemens, et il parcourt les parties de son corps comme si elles lui avoient été connues avant qu'il les eût touchées.

Alors il remarque que tout ce qu'il touche sur lui rend à sa main sentiment pour sentiment, et il aperçoit bientôt que cette faculté de sentir est répandue dans toutes les parties de son être. Il ne sent donc toutes les parties de son être qu'au moment où il découvre cette faculté. Il ne les connoissoit pas lorsqu'il ne les sentoit pas. Elles n'existoient que dans ses yeux : celles qu'il ne voyoit pas n'existoient pas pour lui. Nous lui avons cependant entendu dire qu'il se lève, qu'il se transporte, et qu'il parcourt son corps avec la main.

Il remarque ensuite qu'avant qu'il se fût touché, son corps lui paroissoit immense, sans qu'on sache où il a pris cette idée d'immensité. La vue n'a pu la lui donner : car, lorsqu'il voyoit son corps, il voyoit

aussi les objets qui l'environnoient, et qui par conséquent le limitoient. Il a donc bien tort d'ajouter que tous les autres objets ne lui paroissoient en comparaison que des points lumineux. Ceux qui traçoient sur sa rétine des images plus étendues devoient certainement lui paroître plus grands.

Cependant il continue de se toucher et de se regarder. Il a, de son aveu, *les idées les plus étranges. Le mouvement de sa main lui paroît une espèce d'existence fugitive, une succession de choses semblables.* On peut bien lui accorder que ces idées sont *étranges*.

Mais ce qui me paroît plus étrange encore, c'est la manière dont il découvre qu'il y a quelque chose hors de lui. Il faut qu'il marche *la tête haute et levée vers le ciel*, qu'il aille *se heurter contre un palmier*, qu'il *porte la main sur ce corps étranger*, et qu'il le *juge tel*, *parce qu'il ne lui rend pas sentiment pour sentiment.* (*In*-4°., t. 3, p. 367 ; *in*-12, t. 6, p. 92.)

Quoi ! lorsqu'il portoit un pied devant l'autre, n'éprouvoit-il pas un sentiment qui ne lui étoit pas rendu ? Ne pouvoit-il

pas remarquer que ce que son pied touchoit n'étoit pas une partie de lui-même ? N'étoit-il réservé qu'à la main de faire cette découverte ? Et si jusqu'alors il a ignoré qu'il y eût quelque chose hors de lui, comment a-t-il pu songer à se mouvoir, à marcher, à porter la tête haute et levée vers le ciel ?

Agité par cette nouvelle découverte, il a peine à se rassurer, il veut toucher le soleil, il ne trouve que le vide des airs : il tombe de surprises en surprises, et ce n'est qu'après une infinité d'épreuves qu'il apprend à se servir de ses yeux pour guider sa main, qui devroit bien plutôt lui apprendre à conduire ses yeux.

C'est alors qu'il est suffisamment instruit. Il a l'usage de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du toucher. Il se repose à l'ombre d'un bel arbre : des fruits d'une couleur vermeille descendent en forme de grappe à la portée de sa main ; il en saisit un, il le mange, il s'endort, se réveille, regarde à côté de lui, se croit doublé, c'est-à-dire, qu'il se trouve avec une femme.

Telles sont les observations de M. de B. sur la vue, l'ouïe et les sens en général.

Si elles sont vraies, tout le Traité des sensations porte à faux.

Conclusion de la première Partie.

Il est peu d'esprits assez sains pour se garantir des imaginations contagieuses. Nous sommes des corps foibles, qui prenons toutes les impressions de l'air qui nous environne, et nos maladies dépendent bien plus de notre mauvais tempérament, que des causes extérieures qui agissent sur nous. Il ne faut donc pas s'étonner de la facilité avec laquelle le monde embrasse les opinions les moins fondées : ceux qui les inventent ou qui les renouvellent ont beaucoup de confiance ; et ceux qu'ils prétendent instruire ont, s'il est possible, plus d'aveuglement encore : comment pourroient-elles ne pas se répandre ?

Qu'un philosophe donc qui ambitionne de grands succès exagère les difficultés du sujet qu'il entreprend de traiter ; qu'il agite chaque question, comme s'il alloit développer les ressorts les plus secrets des

phénomènes ; qu'il ne balance point à donner pour neufs les principes les plus rebattus ; qu'il les généralise autant qu'il lui sera possible ; qu'il affirme les choses dont son lecteur pourroit douter, et dont il devroit douter lui-même ; et qu'après bien des efforts, plutôt pour faire valoir ses veilles, que pour rien établir, il ne manque pas de conclure qu'il a démontré ce qu'il s'étoit proposé de prouver. Il lui importe peu de remplir son objet : c'est à sa confiance à persuader que tout est dit quand il a parlé.

Il ne se piquera pas de bien écrire lorsqu'il raisonnera : alors les constructions longues et embarrassées échappent au lecteur, comme les raisonnemens. Il réservera tout l'art de son éloquence pour jeter de temps en temps de ces périodes artistement faites, où l'on se livre à son imagination sans se mettre en peine du ton qu'on vient de quitter et de celui qu'on va reprendre, où l'on substitue au terme propre celui qui frappe davantage, et où l'on se plaît à dire plus qu'on ne doit dire. Si quelques jolies phrases, qu'un

écrivain pourroit ne pas se permettre, ne font pas lire un livre, elles le font feuilleter, et l'on en parle. Traitassiez-vous les sujets les plus graves, on s'écriera : *Ce philosophe est charmant.*

Alors considérant avec complaisance vos hypothèses, vous direz : *Elles forment le systême le plus digne du créateur.* Succès qui n'appartient qu'aux philosophes, qui, comme vous, aiment à généraliser.

Mais n'oubliez pas de traiter avec mépris ces observateurs qui ne suivent pas vos principes, parce qu'ils sont plus timides que vous quand il s'agit de raisonner : dites qu'*ils admirent d'autant plus, qu'ils observent davantage, et qu'ils raisonnent moins* ; qu'*ils nous étourdissent de merveilles qui ne sont pas dans la nature, comme si le créateur n'étoit pas assez grand par ses ouvrages, et que nous crussions le faire plus grand par notre imbécillité.* Reprochez - leur enfin *des monstres de raisonnemens sans nombre.*

Plaignez sur-tout ceux qui s'occupent à observer des insectes ; car *une mouche*

ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la nature, et une république d'abeilles *ne sera jamais*, *aux yeux de la raison*, *qu'une foule de petites bêtes qui n'ont d'autre rapport avec nous que celui de nous fournir de la cire et du miel.*

Ainsi, tout entier à de grands objets, vous verrez *Dieu créer l'univers*, *ordonner les existences*, *fonder la nature sur des lois invariables et perpétuelles*; et vous vous garderez bien *de le trouver attentif à conduire une république de mouches*, *et fort occupé de la manière dont se doit plier l'aile d'un scarabée.* Faites-le à votre image, regardez-le comme un grand naturaliste qui dédaigne les détails, crainte qu'un insecte ne tienne trop de place dans sa tête; car vous *chargeriez sa volonté de trop de petites lois*, *et vous dérogeriez à la noble simplicité de sa nature*, *si vous l'embarrassiez de quantité de statuts particuliers*, *dont l'un ne seroit que pour les mouches*, *l'autre pour les hiboux*, *l'autre pour les mulots*, *etc.*

C'est ainsi que vous vous détérminerez à n'admettre que les principes que vous pourrez généraliser davantage. Ce n'est pas au reste qu'il ne vous soit permis de les oublier quelquefois. Trop d'exactitude rebute. On n'aime point à étudier un livre dont on n'entend les différentes parties que lorsqu'on l'entend tout entier. Si vous avez du génie, vous connoîtrez la portée des lecteurs, vous négligerez la méthode, et vous ne vous donnerez pas la peine de rapprocher vos idées. En effet, avec des principes vagues, avec des contradictions, avec peu de raisonnemens, ou avec des raisonnemens peu conséquens, on est entendu de tout le monde.

« Mais, direz-vous, est-il donc d'un » naturaliste de juger des animaux per le » volume ? ne doit - il entrer dans sa » vaste tête que des planètes, des mon- » tagnes, dés mers? et faut-il que les plus » petits objets soient des hommes, des » chevaux, etc. ? Quand toutes ces choses » s'y arrangeroient dans le plus grand » ordre et d'une manière toute à lui, » quand l'univers entier seroit engendré

» dans son cerveau, et qu'il en sortiroit
» comme du sein du chaos, il me semble
» que le plus petit insecte peut bien rem-
» plir la tête d'un philosophe moins am-
» bitieux. Son organisation, ses facultés,
» ses mouvemens offrent un spectacle que
» nous admirerons d'autant plus que nous
» l'observerons davantage, parce que nous
» en raisonnerons mieux. D'ailleurs, l'a-
» beille a bien d'autres rapports avec nous
» que celui de nous fournir de la cire et
» du miel. Elle a *un sens intérieur ma-*
» *tériel, des sens extérieurs, une remi-*
» *niscence matérielle, des sensations*
» *corporelles, du plaisir, de la douleur,*
» *des besoins, des passions, des sensa-*
» *tions combinées, l'expérience du sen-*
» *timent* : elle a, en un mot, toutes les
» facultés qu'on explique si merveilleuse-
» ment par l'ébranlement des nerfs.

» Je ne vois pas, ajouterez-vous, pour-
» quoi je craindrois de charger et d'em-
» barrasser la volonté du créateur, ni
» pourquoi le soin de créer l'univers ne
» lui permettroit pas de s'occuper de la
» manière dont doit se plier l'aile d'un
scarabée.

» scarabée. Les lois, continuerez-vous, » se multiplient autant que les êtres. Il » est vrai que le système de l'univers est » un, et qu'il y a par conséquent une loi » générale que nous ne connoissons pas; » mais cette loi agit différemment sui- » vant les circonstances, et de là naissent » des lois particulières pour chaque espèce » de chose, et même pour chaque individu. » Il y a non seulement des *statuts parti-* » *culiers* pour les mouches, il y en a » encore pour chaque mouche. Ils nous » paroissent de *petites lois*, parce que » nous jugeons de leurs objets par le vo- » lume; mais ce sont de grandes lois » puisqu'ils entrent dans le système de » l'univers. Je voudrois donc bien vaine- » ment suivre vos conseils, mes hypothèses » n'éleveroient pas la divinité, mes cri- » tiques ne rabaisseroient pas les philo- » sophes qui observent et qui admirent. » Ils conserveront sans doute la considé- » ration que le public leur a accordée; » ils la méritent, parce que c'est à eux » que la philosophie doit ses progrès. »

Après cette digression, il ne me reste

plus qu'à rassembler les différentes propositions que M. de B. a avancées pour établir ses hypothèses. Il est bon d'exposer en peu de mots les différens principes qu'il adopte, l'accord qu'il y a entr'eux et les conséquences qu'il en tire. Je m'arrêterai sur-tout aux choses qui ne me paroissent pas aussi évidentes qu'à lui, et sur lesquelles il me permettra de demander des éclaircissemens.

1. *Sentir* ne peut-il se prendre que pour se mouvoir à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, et pour apercevoir et comparer? et si les bêtes n'aperçoivent, ni ne comparent, leur faculté de sentir n'est-elle que la faculté d'être mues?

2. Ou, si *sentir* est avoir du plaisir ou de la douleur, comment concilier ces deux propositions? *La matière est incapable de sentiment; et les bêtes, quoique purement matérielles, ont du sentiment.*

3. Que peut-on entendre par des sensations *corporelles*, si la matière ne sent pas?

4. Comment une seule et même personne peut-elle être composée de deux principes différens par leur nature, con-

traires par leur action, et doués chacun d'une manière de sentir qui leur est propre ?

5. Comment ces deux principes sont-ils la source des contradictions de l'homme, si l'un est infiniment subordonné à l'autre, s'il n'est que le moyen, la cause secondaire, et s'il ne fait que ce que le principe supérieur lui permet ?

6. Comment le principe matériel est-il infiniment subordonné, s'il domine seul dans l'enfance, s'il commande impérieusement dans la jeunesse ?

7. Pour assurer que le mécanisme fait tout dans les animaux, suffit-il de supposer d'un côté que ce sont des êtres purement matériels, et de prouver de l'autre par des faits que ce sont des êtres sensibles ? Ne faudroit-il pas expliquer comment la faculté de sentir est l'effet des lois purement mécaniques ?

8. Comment les bêtes peuvent-elles être sensibles et privées de toute espèce de connoissance ? De quoi leur sert le sentiment s'il ne les éclaire pas, et si les lois mécaniques suffisent pour rendre raison de toutes leurs actions ?

9. Pourquoi le sens intérieur, ébranlé par les sens extérieurs, ne donne-t-il pas toujours à l'animal un mouvement incertain ?

10. Pourquoi les sens relatifs à l'appétit ont-ils seuls la propriété de déterminer ses mouvemens ?

11. Que signifient ces mots *instinct*, *appétit ?* suffit-il de les prononcer pour rendre raison des choses ?

12. Comment l'odorat, ébranlé par les émanations du lait, montre-il le lieu de la nourriture à l'animal qui vient de naître ? Quel rapport y a-t-il entre cet ébranlement qui est dans l'animal, et le lieu où est la nourriture ? Quel guide fait si sûrement franchir ce passage ?

13. Peut-on dire que, parce que l'odorat est en nous plus obtus, il ne doit pas également instruire l'enfant nouveau né ?

14. De ce que les organes sont moins obtus, s'ensuit-il autre chose sinon que les ébranlemens du sens intérieur sont plus vifs ? Et, parce qu'ils sont plus vifs, est-ce une raison pour qu'ils indiquent le lieu des objets ?

15. Si les ébranlemens qui se font dans le nerf, qui est le siége de l'odorat, montrent si bien les objets et le lieu où ils sont, pourquoi ceux qui se font dans le nerf optique n'ont-ils pas la même propriété?

16. Des yeux qui seroient aussi peu obtus que l'odorat le plus fin apercevroient-ils, dès le premier instant, le lieu des objets?

17. Si l'on ne peut accorder à la matière le sentiment, la sensation et la conscience d'existence, sans lui accorder la faculté de penser, d'agir et de sentir à-peu-près comme nous, comment se peut-il que les bêtes soient douées de sentiment, de sensation, de conscience d'existence, et qu'elles n'aient cependant pas la faculté de penser?

18. Si la sensation, par laquelle nous voyons les objets simples et droits, n'est qu'un jugement de notre ame occasionné par le toucher, comment les bêtes qui n'ont point d'ame, qui ne jugent point, parviennent-elles à voir les objets simples et droits?

19. Ne faut-il pas qu'elles portent des jugemens pour apercevoir hors d'elles les odeurs, les sons et les couleurs?

20. Peuvent-elles apercevoir les objets extérieurs et n'avoir point d'idée! Peuvent-elles sans mémoire contracter des habitudes et acquérir de l'expérience?

21. Qu'est-ce qu'une réminiscence matérielle, qui ne consiste que dans le renouvellement des ébranlemens du sens intérieur matériel?

22. De quel secours seroit une mémoire ou une réminiscence, qui rappelleroit les sensations sans ordre, sans liaison, et sans laisser une impression déterminée?

23. Comment les bêtes joignent-elles les sensations de l'odorat à celles des autres sens, comment combinent-elles leurs sensations, comment s'instruisent-elles, si elles ne comparent pas, si elles ne jugent pas?

24. Parce que le mécanisme suffiroit pour rendre raison des mouvemens de dix mille automates qui agiroient tous avec des forces parfaitement égales, qui auroient précisément la même forme intérieure et extérieure, qui naîtroient et qui se métamorphoseroient tous au même instant, et qui seroient déterminés à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, faut-il croire

que le mécanisme suffise aussi pour rendre raison des actions de dix mille abeilles qui agissent avec des forces inégales, qui n'ont pas absolument la même forme intérieure et extérieure, qui ne naissent pas et qui ne se métamorphosent pas au même instant, et qui sortent souvent du lieu où elles travaillent ?

25. Pourquoi Dieu ne pourroit-il pas s'occuper de la manière dont se doit plier l'aile d'un scarabée? Comment se plieroit cette aile si Dieu ne s'en occupoit pas ?

26. Comment des lo is pour chaque espèce particulière chargeroient-elles et embarrasseroient-elles sa volonté ? Les différentes espèces pourroient-elles se conserver si elles n'avoient pas chacune leurs lois?

27. De ce que les images se peignent dans chaque œil, et de ce qu'elles sont renversées, peut-on conclure que nos yeux voient naturellement les objets doubles et renversés? Y a-t-il même des images sur la rétine? Y a-t-il autre chose qu'un ébranlement? Cet ébranlement ne se borne-t-il pas à être la cause occasionnelle d'une modification de l'ame? et une pareille modification peut-

elle par elle-même représenter de l'étendue et des objets ?

28. Celui qui, ouvrant pour la première fois les yeux, croit que tout est en lui, discerne-t-il la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux ? Démêle-t-il mille objets divers ?

29. Pense-t-il à tourner les yeux, à fixer ses regards sur des objets qu'il n'aperçoit qu'en lui-même ? sait-il seulement s'il a des yeux ?

30. Pense-t-il à se transporter dans un lieu qu'il ne voit que sur sa rétine, et qu'il ne peut encore soupçonner hors de lui ?

31. Pour découvrir un espace extérieur, faut-il qu'il s'y promène avant de le connoître, et qu'il aille, la tête haute et levée vers le ciel, se heurter contre un palmier ?

Je néglige plusieurs questions que je pourrois faire encore ; mais je pense que celles-là suffisent.

SECONDE PARTIE.

Système des facultés des Animaux.

La première partie de cet ouvrage démontre que les bêtes sont capables de quelques connoissances. Ce sentiment est celui du vulgaire : il n'est combattu que par des philosophes, c'est-à-dire, par des hommes qui d'ordinaire aiment mieux une absurdité qu'ils imaginent, qu'une vérité que tout le monde adopte. Ils sont excusables; car s'ils avoient dit moins d'absurdités, il y auroit parmi eux moins d'écrivains célèbres.

J'entreprends donc de mettre dans son jour une vérité toute commune; et ce sera sans doute un prétexte à bien des gens pour avancer que cet ouvrage n'a rien de neuf. Mais si, jusqu'ici, cette vérité a été crue sans être conçue; si on n'y a réfléchi que pour accorder trop aux bêtes, ou pour

ne leur accorder point assez, il me reste à dire bien des choses qui n'ont pas été dites.

En effet, quel écrivain a expliqué la génération de leurs facultés, le systême de leurs connoissances, l'uniformité de leurs opérations, l'impuissance où elles sont de se faire une langue proprement dite, lors même qu'elles peuvent articuler, leur instinct, leurs passions et la supériorité que l'homme a sur elles à tous égards ? Voilà cependant les principaux objets dont je me propose de rendre raison. Le systême que je donne n'est point arbitraire : ce n'est pas dans mon imagination que je le puise, c'est dans l'observation ; et tout lecteur intelligent, qui rentrera en lui-même, en reconnoîtra la solidité.

CHAPITRE PREMIER.

De la génération des habitudes communes à tous les Animaux.

Au premier instant de son existence, un animal ne peut former le dessein de se mouvoir. Il ne sait seulement pas qu'il a un corps, il ne le voit pas, il ne l'a pas encore touché.

Cependant les objets font des impressions sur lui ; il éprouve des sentimens agréables et désagréables : de-là naissent ses premiers mouvemens ; mais ce sont des mouvemens incertains, ils se font en lui sans lui, il ne sait point encore les régler.

Intéressé par le plaisir et par la peine, il compare les états où il se trouve successivement. Il observe comment il passe de l'un à l'autre, et il découvre son corps et les principaux organes qui le composent.

Alors son ame apprend à rapporter à son corps les impressions qu'elle reçoit.

Elle sent en lui ses plaisirs, ses peines,

ses besoins; et cette manière de sentir suffit pour établir entre l'un et l'autre le commerce le plus intime. En effet, dès que l'ame ne sent que dans son corps, c'est pour lui comme pour elle qu'elle se fait une habitude de certaines opérations; et c'est pour elle comme pour lui que le corps se fait une habitude de certains mouvemens.

D'abord le corps se meut avec difficulté; il tâtonne, il chancelle; l'ame trouve les mêmes obstacles à réfléchir; elle hésite, elle doute.

Une seconde fois les mêmes besoins déterminent les mêmes opérations, et elles se font de la part des deux substances avec moins d'incertitude et de lenteur.

Enfin les besoins se renouvellent, et les opérations se répètent si souvent, qu'il ne reste plus de tâtonnement dans le corps, ni d'incertitude dans l'ame: les habitudes de se mouvoir et de juger sont contractées.

C'est ainsi que les besoins produisent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvemens correspondans.

Les animaux doivent donc à l'expérience

les habitudes qu'on croit leur être naturelles. Pour achever de s'en convaincre, il suffit de considérer quelqu'une de leurs actions.

Je suppose donc un animal qui se voit, pour la première fois, menacé de la chûte d'un corps, et je dis qu'il ne songera pas à l'éviter ; car il ignore qu'il en puisse être blessé : mais, s'il en est frappé, l'idée de la douleur se lie aussitôt à celle de tout corps prêt à tomber sur lui ; l'une ne se réveille plus sans l'autre, et la réflexion lui apprend bientôt comment il doit se mouvoir pour se garantir de ces sortes d'accidens.

Alors il évitera jusqu'à la chûte d'une feuille. Cependant si l'expérience lui apprend qu'un corps aussi léger ne peut pas l'offenser, il l'attendra sans se détourner, il ne paroîtra pas même y faire attention.

Or peut-on penser qu'il se conduise ainsi naturellement ? Tient-il de la nature la différence de ces deux corps, ou la doit-il à l'expérience ? Les idées en sont-elles innées ou acquises ? Certainement, s'il ne reste immobile à la vue d'une feuille qui

tombe sur lui, que parce qu'il a appris qu'il n'en doit rien craindre, il ne se dérobe à une pierre que parce qu'il a appris qu'il en peut être blessé.

La réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès; mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait.

Par-là toutes les actions d'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion: il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions, qui se déroberont encore à elle, si elles tournent en habitude; et comme les habitudes empiètent sur la réflexion, la réflexion cède aux habitudes.

Ces observations sont applicables à tous les animaux; elles font voir comment ils apprennent tous à se servir de leurs organes, à fuir ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui leur est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation.

CHAPITRE II.

Systême des connoissances dans les Animaux.

Un animal ne peut obéir à ses besoins, qu'il ne se fasse bientôt une habitude d'observer les objets qu'il lui importe de reconnoître. Il essaie ses organes sur chacun d'eux : ses premiers momens sont donnés à l'étude ; et, lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire.

Il étudie, mais sans avoir le dessein d'étudier ; il ne se propose pas d'acquérir des connoissances pour en faire un systême : il est tout occupé des plaisirs qu'il recherche et des peines qu'il évite : cet intérêt seul le conduit : il avance sans prévoir le terme où il doit arriver.

Par ce moyen, il est instruit, quoiqu'il ne fasse point d'effort pour l'être. Les objets se distinguent à ses yeux, se distribuent avec ordre ; les idées se multiplient

suivant les besoins, se lient étroitement les unes aux autres : le systême de ses connoissances est formé.

Mais les mêmes plaisirs n'ont pas toujours pour lui le même attrait, et la crainte d'une même douleur n'est pas toujours également vive : la chose doit varier suivant les circonstances. Ses études changent donc d'objets, et le systême de ses connoissances s'étend peu-à-peu à différentes suites d'idées.

Ces suites ne sont pas indépendantes : elles sont au contraire liées les unes aux autres, et ce lien est formé des idées qui se trouvent dans chacune. Comme elles sont et ne peuvent être que différentes combinaisons d'un petit nombre de sensations, il faut nécessairement que plusieurs idées soient communes à toutes. On conçoit donc qu'elles ne forment ensemble qu'une même chaîne.

Cette liaison augmente encore par la nécessité où l'animal se trouve de se retracer à mille reprises ces différentes suites d'idées. Comme chacune doit sa naissance à un besoin particulier, les besoins qui se

répètent et se succèdent tour-à-tour, les entretiennent ou les renouvellent continuellement; et l'animal se fait une si grande habitude de parcourir ses idées, qu'il s'en retrace une longue suite toutes les fois qu'il éprouve un besoin qu'il a déjà ressenti.

Il doit donc uniquement la facilité de parcourir ses idées à la grande liaison qui est entre elles. A peine un besoin détermine son attention sur un objet, aussitôt cette faculté jette une lumière qui se répand au loin : elle porte en quelque sorte le flambeau devant elle.

C'est ainsi que les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont d'abord produites. Elles forment, pour ainsi dire, dans la mémoire des tourbillons qui se multiplient comme les besoins. Chaque besoin est un centre d'où le mouvement se communique jusqu'à la circonférence. Ces tourbillons sont alternativement supérieurs les uns aux autres, selon que les besoins deviennent tour-à-tonr plus violens. Tous font leurs révolutions avec une variété étonnante : ils se pressent, ils

se détruisent, il s'en forme de nouveaux à mesure que les sentimens, auxquels ils doivent toute leur force, s'affoiblissent, s'éclipsent, ou qu'il s'en produit qu'on n'avoit point encore éprouvés. D'un instant à l'autre, le tourbillon qui en a entraîné plusieurs est donc englouti à son tour; et tous se confondent aussitôt que les besoins cessent : on ne voit plus qu'un chaos. Les idées passent et repassent sans ordre, ce sont des tableaux mouvans qui n'offrent que des images bizarres et imparfaites, et c'est aux besoins à les dessiner de nouveau et à les placer dans leur vrai jour.

Tel est en général le système des connoissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées.

Les bêtes inventent donc, si *inventer* signifie la même chose que juger, comparer, découvrir. Elles inventent même encore, si par-là on entend se représenter d'avance ce qu'on va faire. Le castor se peint la cabane qu'il veut bâtir; l'oiseau, le nid qu'il veut construire. Ces animaux

ne feroient pas ces ouvrages si l'imagination ne leur en donnoit pas le modèle.

Mais les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espèce.

Pressées par leurs besoins et n'ayant que peu de choses à apprendre, elles arrivent presque tout-à-coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre; mais elles s'arrêtent aussitôt, elles n'imaginent pas même qu'elles puissent aller au-delà. Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à desirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent. Si elles inventent moins que nous, si elles perfectionnent moins, ce n'est donc pas qu'elles manquent tout-à-fait d'intelligence, c'est que leur intelligence est plus bornée. (1)

---

(1) M. de B. prétend que l'analogie ne prouve

pas que la faculté de penser soit commune à tous les animaux. « Pour que cette analogie fût bien » fondée, (dit-il, *in*-4°., t. 4, p. 39; *in*-12, t. 7, » p. 54) il faudroit du moins que rien ne pût la » démentir; il seroit nécessaire que les animaux » pussent faire et fissent dans quelques occasions » tout ce que nous faisons. Or le contraire est évi- » demment démontré; ils n'inventent, ils ne per- » fectionnent rien; ils ne réfléchissent par consé- » quent sur rien; ils ne font jamais que les mêmes » choses de la même façon. »

Le contraire est évidemment démontré! Quand nous voyons, quand nous marchons, quand nous nous détournons d'un précipice, quand nous évitons la chûte d'un corps, et dans mille autres occasions, que faisons-nous de plus qu'eux? Je dis donc qu'ils inventent, qu'ils perfectionnent: qu'est-ce en effet que l'invention? C'est le résultat de plusieurs découvertes et de plusieurs comparaisons. Quand Molière, par exemple, a inventé un caractère; il en a trouvé les traits dans différentes personnes, et il les a comparés pour les réunir dans un certain point de vue. *Inventer* équivaut donc à *trouver* et à *comparer*.

Or les bêtes apprennent à toucher, à voir, à marcher, à se nourrir, à se défendre, à veiller à leur conservation. Elles font donc des découvertes; mais elles n'en font que parce qu'elles comparent, elles inventent donc. Elles perfectionnent même; car, dans les commencemens, elles ne savent pas toutes ces choses comme elles les savent lorsqu'elles ont plus d'expérience.

CHAPITRE III.

Que les individus d'une même espèce agissent d'une manière d'autant plus uniforme, qu'ils cherchent moins à se copier; et que, par conséquent, les hommes ne sont si différens les uns des autres, que parce que ce sont de tous les animaux ceux qui sont le plus portés à l'imitation.

On croit communément que les animaux d'une même espèce ne font tous les mêmes choses que parce qu'ils cherchent à se copier, et que les hommes se copient d'autant moins que leurs actions diffèrent davantage. Le titre de ce chapitre passera donc pour un paradoxe : c'est le sort de toute vérité qui choque les préjugés reçus; mais nous la démontrerons, cette vérité, si nous considérons les habitudes dans leur principe.

Les habitudes naissent du besoin d'exercer ses facultés : par conséquent le nombre des habitudes est proportionné au nombre des besoins.

Or les bêtes ont évidemment moins de besoins que nous; dès qu'elles savent se nourrir, se mettre à l'abri des injures de l'air, et se défendre de leurs ennemis ou les fuir, elles savent tout ce qui est nécessaire à leur conservation.

Les moyens qu'elles emploient pour veiller à leurs besoins sont simples; ils sont les mêmes pour tous les individus d'une même espèce : la nature semble avoir pourvu à tout, et ne leur laisser que peu de chose à faire : aux unes, elle a donné la force; aux autres, l'agilité; et à toutes, des alimens qui ne demandent point d'apprêt.

Tous les individus d'une même espèce étant donc mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins, et employant des moyens semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses, et qu'ils les fassent de la même manière.

S'ils vivoient donc séparément, sans aucune sorte de commerce, et par conséquent sans pouvoir se copier, il y auroit dans leurs opérations la même uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut, et dans les moyens qu'ils emploient.

Or il n'y a que fort peu de commerce d'idées parmi les bêtes, même parmi celles qui forment une espèce de société. Chacune est donc bornée à sa seule expérience. Dans l'impuissance de se communiquer leurs découvertes et leurs méprises particulières, elles recommencent à chaque génération les mêmes études, elles s'arrêtent après avoir refait les mêmes progrès, le corps de leur société est dans la même ignorance que chaque individu, et leurs opérations offrent toujours les mêmes résultats.

Il en seroit de même des hommes s'ils vivoient séparément et sans pouvoir se faire part de leurs pensées. Bornés au petit nombre de besoins absolument nécessaires à leur conservation, et ne pouvant se satisfaire que par des moyens semblables, ils agiroient tous les uns comme les autres, et

toutes les générations se ressembleroient : aussi voit-on que les opérations, qui sont les mêmes dans chacun d'eux, sont celles par où ils ne songent point à se copier. Ce n'est point par imitation que les enfans apprennent à toucher, à voir, etc.; ils l'apprennent d'eux-mêmes, et néanmoins ils touchent et voient tous de la même manière.

Cependant, si les hommes vivoient séparément, la différence des lieux et des climats les placeroit nécessairement dans des circonstances différentes : elle mettroit donc de la variété dans leurs besoins, et par conséquent dans leur conduite. Chacun feroit à part les expériences auxquelles sa situation l'engageroit ; chacun acquerroit des connoissances particulières; mais leurs progrès seroient bien bornés, et ils différeroient peu les uns des autres.

C'est donc dans la société qu'il y a d'homme à homme une différence plus sensible. Alors ils se communiquent leurs besoins, leurs expériences : ils se copient mutuellement, et il se forme une masse de connoissances qui s'accroît d'une génération à l'autre.

Tous

Tous ne contribuent pas également à ces progrès. Le plus grand nombre est celui des imitateurs serviles : les inventeurs sont extrêmement rares, ils ont même commencé par copier, et chacun ajoute bien peu à ce qu'il trouve établi.

Mais la societé étant perfectionnée, elle distribue les citoyens en différentes classes, et leur donne différens modèles à imiter. Chacun élevé dans l'état auquel sa naissance le destine, fait ce qu'il voit faire, et comme il le voit faire. On veille long-temps pour lui à ses besoins, on réfléchit pour lui et il prend les habitudes qu'on lui donne; mais il ne se borne pas à copier un seul homme, il copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun.

Les hommes ne finissent donc par être si différens que parce qu'ils ont commencé par être copistes, et qu'ils continuent de l'être; et les animaux d'une même espèce n'agissent tous d'une même manière que parce que, n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de se copier, leur société ne sauroit faire ces progrès

qui varient tout-à-la-fois notre état et notre conduite (1).

---

(1) Je demande si l'on peut dire avec M. de B.: « D'où peut venir cette uniformité dans tous les » ouvrages des animaux ? Y a-t-il de plus forte » preuve que leurs opérations ne sont que des ré- » sultats purement mécaniques et matériels ? Car, » s'ils avoient la moindre étincelle de la lumière » qui nous éclaire, on trouveroit au moins de la » variété... dans leurs ouvrages... mais non, » tous travaillent sur le même modèle, l'ordre » de leurs actions est tracé dans l'espèce entière, » il n'appartient point à l'individu; et, si l'on » vouloit attribuer une ame aux animaux, on » seroit obligé à n'en faire qu'une pour chaque » espèce, à laquelle chaque individu participe- » roit également. » In-4°., t. 2, p. 440; in-12, t. 4, p. 167.

Ce seroit se perdre dans une opinion qui n'expliqueroit rien, et qui souffriroit d'autant plus de difficultés qu'on ne sauroit trop ce qu'on voudroit dire. Je viens, ce me semble, d'expliquer d'une manière plus simple et plus naturelle l'uniformité qu'on remarque dans les opérations des animaux.

« Cette ame unique pour une espèce entière fait » trouver une raison toute neuve de la variété qui » est dans nos ouvrages. C'est que nous avons cha- » cun une ame à part, et indépendante de celle » d'un autre. » *In*-4°., t. 2, p. 442; *in*-12, t. 4, p. 169.

Mais, si cette raison est bonne, ne faudroit-il pas conclure que plusieurs hommes qui se copient n'ont qu'une ame à eux tous? En ce cas, il y auroit moins d'ames que d'hommes; il y en auroit même beaucoup moins que d'écrivains.

M. de B., bien persuadé que les bêtes n'ont point d'ame, conclut avec raison qu'elles ne sauroient avoir la volonté d'être différentes les unes des autres; mais j'ajouterai qu'elles ne sauroient avoir la volonté de se copier. Cependant M. de B. croit qu'elles ne font les mêmes choses que parce qu'elles se copient. C'est que, selon lui, l'imitation n'est qu'un résultat de la machine, et que les animaux doivent se copier toutes les fois qu'ils se ressemblent par l'organisation. *In*-4°., t. 4, p. 86, etc; *in*-12, t. 7, p. 122, etc. C'est que *toute habitude commune, bien loin d'avoir pour cause le principe d'une intelligence éclairée, ne suppose au contraire que celui d'une aveugle imitation.* In-4°., t. 4, p. 95; in-12, t. 7, p. 136. Pour moi, je ne conçois pas que l'imitation puisse avoir lieu parmi des êtres sans intelligence.

CHAPITRE IV.

Du langage des Animaux. (1)

Il y a des bêtes qui sentent comme nous le besoin de vivre ensemble : mais leur société manque de ce ressort qui donne tous

(1) M. de B. croit que la supériorité de l'homme sur les bêtes, et l'impuissance où elles sont de se faire une langue, lors même qu'elles ont des organes propres à articuler, prouvent qu'elles ne pensent pas. *In*-4°., t. 2, p. 438, etc.; *in*-12, t. 4, p. 164, etc. Ce chapitre détruira ce raisonnement, qui a déjà été fait par les Cartésiens, ainsi que tous ceux que M. de B. emploie à ce sujet. Tous ! je me trompe : en voici un qu'il faut excepter.

« Il en est de leur amitié (des animaux) comme » de celle d'une femme pour son serin, d'un en» fant pour son jouet, etc. : toutes deux sont » aussi peu réfléchies, toutes deux ne sont qu'un » sentiment aveugle ; celui de l'animal est seu» lement plus naturel, puisqu'il est fondé sur le » besoin, tandis que l'autre n'a pour objet qu'un » insipide amusement auquel l'ame n'a point de » part. » *In*-4°., t. 4, p. 84; *in*-12, t. 7, p. 119.

les jours à la nôtre de nouveaux mouvemens, et qui la fait tendre à une plus grande perfection.

Ce ressort est la parole. J'ai fait voir ailleurs combien le langage contribue aux progrès de l'esprit humain. C'est lui qui préside aux sociétés, et à ce grand nombre d'habitudes qu'un homme qui vivroit seul ne contracteroit point. Principe admirable de la communication des idées, il fait circuler la sève qui donne aux arts et aux sciences la naissance, l'accroissement et les fruits.

Nous devons tout à ceux qui ont le don de la parole, c'est-à-dire, à ceux qui, parlant pour dire quelque chose, et faire entendre et sentir ce qu'ils disent, répandent dans leurs discours la lumière et le sentiment. Ils nous apprennent à les copier jusques dans la manière de sentir : leur ame passé en nous avec toutes ses habitudes : nous tenons d'eux la pensée.

On veut prouver par-là que l'attachement, par exemple, d'un chien pour son maître, n'est qu'un effet mécanique, qu'il ne suppose ni réflexion, ni pensée, ni idée.

Si, au lieu d'élever des systémes sur de mauvais fondemens, on considéroit par quels moyens la parole devient l'interprète des sentimens de l'ame, il seroit aisé, ce me semble, de comprendre pourquoi les bêtes, même celles qui peuvent articuler, sont dans l'impuissance d'apprendre à parler une langue. Mais ordinairement les choses les plus simples sont celles que les philosophes découvrent les dernières.

Cinq animaux n'auroient rien de commun dans leur manière de sentir, si l'un étoit borné à la vue, l'autre au goût, le troisième à l'ouïe, le quatrième à l'odorat et le dernier au toucher. Or il est évident que, dans cette supposition, il leur seroit impossible de se communiquer leurs pensées.

Un pareil commerce suppose donc, comme une condition essentielle, que tous les hommes ont en commun un même fonds d'idées. Il suppose que nous avons les mêmes organes, que l'habitude d'en faire usage s'acquiert de la même manière par tous les individus, et qu'elle fait porter à tous les mêmes jugemens.

Ce fonds varie ensuite parce que la différence des conditions, en nous plaçant chacun dans des circonstances particulières, nous soumet à des besoins différens. Ce germe de nos connoissances est donc plus ou moins cultivé : il se développe par conséquent plus ou moins. Tantôt c'est un arbre qui s'élève et qui pousse des branches de toute part pour nous mettre à l'abri, tantôt ce n'est qu'un tronc où des sauvages se retirent.

Ainsi le systême général des connoissances humaines embrasse plusieurs systêmes particuliers, et les circonstances où nous nous trouvons nous renferment dans un seul, ou nous déterminent à nous répandre dans plusieurs.

Alors les hommes ne peuvent mutuellement se faire connoître leurs pensées que par le moyen des idées qui sont communes à tous. C'est par-là que chacun doit commencer, et c'est là, par conséquent, que le savant doit aller prendre l'ignorant pour l'élever insensiblement jusqu'à lui.

Les bêtes qui ont cinq sens participent plus que les autres à notre fonds d'idées ;

mais, comme elles sont, à bien des égards, organisées différemment, elles ont aussi des besoins tout différens. Chaque espèce a des rapports particuliers avec ce qui l'environne: ce qui est utile à l'une est inutile ou même nuisible à l'autre; elles sont dans les mêmes lieux sans être dans les mêmes circonstances.

Ainsi, quoique les principales idées, qui s'acquièrent par le tact, soient communes à tous les animaux, les espèces se forment, chacune à part, un système de connoissances.

Ces systêmes varient à proportion que les circonstances diffèrent davantage; et, moins ils ont de rapports les uns avec les autres, plus il est difficile qu'il y ait quelque commerce de pensées entre les espèces d'animaux.

Mais, puisque les individus, qui sont organisés de la même manière, éprouvent les mêmes besoins, les satisfont par des moyens semblables, et se trouvent à-peu-près dans de pareilles circonstances, c'est une conséquence qu'ils fassent chacun les mêmes études, et qu'ils aient en commun

le même fonds d'idées. Ils peuvent donc avoir un langage, et tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils se demandent, ils se donnent des secours : ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu, à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre, et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage.

Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées; mais pour cela il faut que les mêmes sentimens occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvemens; et, par conséquent, il faut qu'ils se ressemblent jusques dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air, et ceux qui rampent sur la terre, ne sauroient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun.

Le langage d'action prépare à celui des sons articulés. Aussi y a-t-il des animaux domestiques capables d'acquérir quelque intelligence de ce dernier. Dans la nécessité où ils sont de connoître ce que nous voulons d'eux, ils jugent de notre pensée par nos mouvemens, toutes les fois qu'elle ne renferme que des idées qui leur sont

communes, et que notre action est à-peu-près telle que seroit la leur en pareil cas. En même temps, ils se font une habitude de lier cette pensée au son dont nous l'accompagnons constamment, en sorte que, pour nous faire entendre d'eux, il nous suffit bientôt de leur parler. C'est ainsi que le chien apprend à obéir à notre voix.

Il n'en est pas de même des animaux dont la conformation extérieure ne ressemble point du tout à la nôtre. Quoique le perroquet, par exemple, ait la faculté d'articuler, les mots qu'il entend et ceux qu'il prononce ne lui servent ni pour découvrir nos pensées, ni pour nous faire connoître les siennes, soit parce que le fonds commun d'idées que nous avons avec lui n'est pas aussi étendu que celui que nous avons avec le chien, soit parce que son langage d'action diffère infiniment du nôtre. Comme nous avons plus d'intelligence, nous pouvons, en observant ses mouvemens, deviner quelquefois les sentimens qu'il éprouve : pour lui, il ne sauroit se rendre aucun compte de ce que signifie l'action de nos bras, l'attitude de notre corps, l'altération

de notre visage. Ces mouvemens n'ont point assez de rapports avec les siens, et d'ailleurs ils expriment souvent des idées qu'il n'a point et qu'il ne peut avoir. Ajoutez à cela que les circonstances ne lui font pas, comme au chien, sentir le besoin de connoître nos pensées.

C'est donc une suite de l'organisation que les animaux ne soient pas sujets aux mêmes besoins, qu'ils ne se trouvent pas dans les mêmes circonstances, lors même qu'ils sont dans les mêmes lieux, qu'ils n'acquièrent pas les mêmes idées, qu'ils n'aient pas le même langage d'action, et qu'ils se communiquent plus ou moins leurs sentimens, à proportion qu'ils diffèrent plus ou moins à tous ces égards. Il n'est pas étonnant que l'homme, qui est aussi supérieur par l'organisation que par la nature de l'esprit qui l'anime, ait seul le don de la parole; mais, parce que les bêtes n'ont pas cet avantage, faut-il croire que ce sont des automates, ou des êtres sensibles, privés de toute espèce d'intelligence? Non sans doute. Nous devons seulement conclure que, puisqu'elles n'ont

qu'un langage fort imparfait, elles sont à-peu-près bornées aux connoissances que chaque individu peut acquérir par lui-même. Elles vivent ensemble, mais elles pensent presque toujours à part. Comme elles ne peuvent se communiquer qu'un très-petit nombre d'idées, elles se copient peu; se copiant peu, elles contribuent foiblement à leur perfection réciproque; et, par conséquent, si elles font toujours les mêmes choses et de la même manière, c'est, comme je l'ai fait voir, parce qu'elles obéissent chacune aux mêmes besoins.

Mais si les bêtes pensent, si elles se font connoître quelques-uns de leurs sentimens, enfin, s'il y en a qui entendent quelque peu notre langage, en quoi donc diffèrent-elles de l'homme? N'est-ce donc que du plus au moins?

Je réponds que, dans l'impuissance où nous sommes de connoître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites: nous ne verrons jamais entre eux que du plus ou du

moins. C'est ainsi que l'homme nous paroît différer de l'ange, et l'ange de Dieu même, mais, de l'ange à Dieu, la distance est infinie, tandis que, de l'homme à l'ange, elles est très-considérable, et sans doute plus grande encore de l'homme à la bête.

Cependant, pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues et des expressions figurées, *plus*, *moins*; *distance*. Aussi je n'entreprends pas d'expliquer ces choses. Je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connois pas, j'en fais un de leurs opérations, parce que je crois les connoître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations qu'ils paroissent ne différer que du plus au moins; et de cela seul il faut conclure qu'ils diffèrent par leur essence. Celui qui a le moins n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir le plus. La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu.

Cependant, lorsqu'on fait voir les rap-

ports qui sont entre nos opérations et celles des bêtes, il y a des hommes qui s'épouvantent. Ils croient que c'est nous confondre avec elles ; et ils leur refusent le sentiment et l'intelligence, quoiqu'ils ne puissent leur refuser ni les organes qui en sont le principe mécanique, ni les actions qui en sont les effets. On croiroit qu'il dépend d'eux de fixer l'essence de chaque être. Livrés à leurs préjugés, ils appréhendent de voir la nature telle qu'elle est. Ce sont des enfans qui, dans les ténèbres, s'effraient des fantômes que l'imagination leur présente.

CHAPITRE V.

De l'instinct et de la raison.

On dit communément que les animaux sont bornés à l'instinct, et que la raison est le partage de l'homme. Ces deux mots *instinct* et *raison*, qu'on n'explique point, contentent tout le monde, et tiennent lieu d'un système raisonné.

L'instinct n'est rien, ou c'est un commencement de connoissance : car les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois principes; ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connoît (1). Or j'ai démontré que les deux premiers principes sont absolument insuffisans.

(1) *Il me semble*, dit M. de B., *que le principe de la connoissance n'est point celui du sentiment.* In-4°., t. 4, p. 78. En effet, c'est ce qu'il suppose par-tout.

Mais quel est le degré de connoissance qui constitue l'instinct? C'est une chose qui doit varier suivant l'organisation des animaux. Ceux qui ont un plus grand nombre de sens et de besoins, ont plus souvent occasion de faire des comparaisons et de porter des jugemens. Ainsi leur instinct est un plus grand degré de connoissance. Il n'est pas possible de le déterminer : il y a même du plus ou du moins d'un individu à l'autre dans une même espèce. Il ne faut donc pas se contenter de regarder l'instinct comme un principe qui dirige l'animal d'une manière tout-à-fait cachée; il ne faut pas se contenter de comparer toutes les actions des bêtes à ces mouvemens que nous faisons, dit-on, machinalement, comme si ce mot *machinalement* expliquoit tout. Mais recherchons comment se font ces mouvemens, et nous nous ferons une idée exacte de ce que nous appelons *instinct*.

Si nous ne voulons voir et marcher que pour nous transporter d'un lieu dans un autre, il ne nous est pas toujours nécessaire d'y réfléchir : nous ne voyons et nous ne marchons souvent que par habitude.

Mais si nous voulons démêler plus de choses dans les objets, si nous voulons marcher avec plus de graces, c'est à la réflexion à nous instruire; et elle réglera nos facultés jusqu'à ce que nous nous soyons fait une habitude de cette nouvelle manière de voir et de marcher. Il ne lui restera alors d'exercice qu'autant que nous aurons à faire ce que nous n'avons point encore fait, qu'autant que nous aurons de nouveaux besoins, ou que nous voudrons employer de nouveaux moyens pour satisfaire à ceux que nous avons.

Ainsi il y a en quelque sorte deux *moi* dans chaque homme : le moi d'habitude et le moi de réflexion. C'est le premier qui touche, qui voit; c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, et de veiller continuellement à sa conservation.

Le second, lui abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur. Ses succès multiplient ses desirs, ses méprises les renouvellent avec plus de force : les

obstacles sont autant d'aiguillons : la curiosité le meut sans cesse : l'industrie fait son caractère. Celui-là est tenu en action par les objets dont les impressions reproduisent dans l'ame les idées, les besoins et les desirs qui déterminent dans le corps les mouvemens correspondans, nécessaires à la conservation de l'animal. Celui-ci est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à multiplier nos besoins.

Mais, quoiqu'ils tendent chacun à un but particulier, ils agissent souvent ensemble. Lorsqu'un géomètre, par exemple, est fort occupé de la solution d'un problême, les objets continuent encore d'agir sur ses sens. Le moi d'habitude obéit donc à leurs impressions : c'est lui qui traverse Paris, qui évite les embarras, tandis que le moi de réflexion est tout entier à la solution qu'il cherche.

Or retranchons d'un homme fait le moi de réflexion, on conçoit qu'avec le seul moi d'habitude il ne saura plus se conduire lorsqu'il éprouvera quelqu'un de ces besoins qui demandent de nouvelles vues et de

nouvelles combinaisons. Mais il se conduira encore parfaitement bien toutes les fois qu'il n'aura qu'à répéter ce qu'il est dans l'usage de faire. Le moi d'habitude suffit donc aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal.

Or l'instinct n'est que cette habitude privée de réflexion.

A la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent : mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct.

La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent que lorsque les circonstances sont telles qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais, s'il faut se conduire d'une manière nouvelle, la réflexion devient nécessaire, comme elle l'a été dans l'origine des habitudes lorsque tout ce que nous faisions étoit nouveau pour nous.

Ces principes étant établis, il est aisé de voir pourquoi l'instinct des bêtes est quelquefois plus sûr que notre raison, et même que nos habitudes.

Ayant peu de besoins, elles ne contractent qu'un petit nombre d'habitudes : faisant toujours les mêmes choses, elles les font mieux.

Leurs besoins ne demandent que des considérations qui ne sont pas bien étendues, qui sont toujours les mêmes, et sur lesquelles elles ont une longue expérience. Dès qu'elles y ont refléchi, elles n'y réfléchissent plus : tout ce qu'elles doivent faire est déterminé, et elles se conduisent sûrement.

Nous avons au contraire beaucoup de besoins, et il est nécessaire que nous ayons égard à une foule de considérations qui varient suivant les circonstances : de-là il arrive ; 1°. qu'il nous faut un plus grand nombre d'habitudes ; 2°. que ces habitudes ne peuvent être entretenues qu'aux dépens les unes des autres ; 3°. que, n'étant pas en proportion avec la variété des circonstances, la raison doit venir au secours ; 4°. que, la

raison nous étant donnée pour corriger nos habitudes, les étendre, les perfectionner, et pour s'occuper non seulement des choses qui ont rapport à nos besoins les plus pressans, mais souvent encore de celles auxquelles nous prenons les plus légers intérêts, elle a un objet fort vaste, et auquel la curiosité, ce besoin insatiable de connoissances, ne permet pas de mettre des bornes.

L'instinct est donc plus en proportion avec les besoins des bêtes que la raison ne l'est avec les nôtres; et c'est pourquoi il paroît ordinairement si sûr.

Mais il ne faut pas le croire infaillible. Il ne sauroit être formé d'habitudes plus sûres que celles que nous avons de voir, d'entendre, etc.; habitudes qui ne sont si exactes que parce que les circonstances qui les produisent sont en petit nombre, toujours les mêmes, et qu'elles se répètent à tout instant. Cependant elles nous trompent quelquefois. L'instinct trompe donc aussi les bêtes.

Il est d'ailleurs infiniment inférieur à otreraison. Nous l'aurions, cet instinct, et

nous n'aurions que lui si notre réflexion étoit aussi bornée que celle des bêtes. Nous jugerions aussi sûrement si nous jugions aussi peu qu'elles. Nous ne tombons dans plus d'erreurs que parce que nous acquérons plus de connoissances. De tous les êtres créés, celui qui est le moins fait pour se tromper est celui qui a la plus petite portion d'intelligence.

Cependant nous avons un instinct, puisque nous avons des habitudes, et il est le plus étendu de tous. Celui des bêtes n'a pour objet que des connoissances pratiques : il ne se porte point à la théorie ; car la théorie suppose une méthode, c'est-à-dire, des signes commodes pour déterminer les idées, pour les disposer avec ordre et pour en recueillir les résultats.

Le nôtre embrasse la pratique et la théorie : c'est l'effet d'une méthode devenue familière. Or tout homme, qui parle une langue, a une manière de déterminer ses idées, de les arranger et d'en saisir les résultats : il a une méthode plus ou moins parfaite. En un mot, l'instinct des bêtes ne juge que de ce qui est bon pour elles;

il n'est que pratique. Le nôtre juge, non seulement de ce qui est bon pour nous, il juge encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau : nous le devons tout-à-la-fois à la pratique et à la théorie.

En effet, à force de répéter les jugemens de ceux qui veillent à notre éducation, ou de réfléchir de nous-mêmes sur les connoissances que nous avons acquises, nous contractons une si grande habitude de saisir les rapports des choses, que nous pressentons quelquefois la vérité avant que d'en avoir saisi la démonstration. Nous la discernons par instinct.

Cet instinct caractérise sur-tout les esprits vifs, pénétrans et étendus. Il leur ouvre souvent la route qu'ils doivent prendre ; mais c'est un guide peu sûr si la raison n'en éclaire tous les pas.

Cependant il est si naturel de fléchir sous le poids de ses habitudes, qu'on se méfie rarement des jugemens qu'il fait porter. Aussi les faux pressentimens règnent-ils sur tous les peuples ; l'imitation les consacre d'une génération à l'autre, et l'histoire même de la philosophie n'est bien

souvent que le tissu des erreurs où ils ont jeté les philosophes.

Cet instinct n'est guères plus sûr lorsqu'il juge du beau; la raison en sera sensible, si on fait deux observations. La première, c'est qu'il est le résultat de certains jugemens que nous nous sommes rendus familiers, qui, par cette raison, se sont transformés en ce que nous appelons *sentiment*, *goût*; en sorte que sentir ou goûter la beauté d'un objet, n'a été dans les commencemens que juger de lui par comparaison avec d'autres.

La seconde, c'est que livrés dès l'enfance à mille préjugés, élevés dans toutes sortes d'usages, et par conséquent dans bien des erreurs, le caprice préside plus que la raison aux jugemens dont les hommes se font une habitude.

Cette dernière observation n'a pas besoin d'être prouvée : mais, pour être convaincu de la première, il suffit de considérer ceux qui s'appliquent à l'étude d'un art qu'ils ignorent. Quand un peintre, par exemple, veut former un élève, il lui fait remarquer la composition, le dessin, l'expression

et

et le coloris des tableaux qu'il lui montre. Il les lui fait comparer sous chacun de ces rapports: il lui dit pourquoi la composition de celui-ci est mieux ordonnée, le dessin plus exact, pourquoi cet autre est d'une expression plus naturelle, d'un coloris plus vrai: l'élève prononce ces jugemens d'abord avec lenteur, peu-à-peu il s'en fait une habitude; enfin, à la vue d'un nouveau tableau, il les répète de lui-même si rapidement, qu'il ne paroît pas juger de sa beauté; il la sent, il la goûte.

Mais le goût dépend sur-tout des premières impressions qu'on a reçues, et il change d'un homme à l'autre, suivant que les circonstances font contracter des habitudes différentes. Voilà l'unique cause de la variété qui règne à ce sujet. Cependant nous obéissons si naturellement à notre instinct, nous en répétons si naturellement les jugemens, que nous n'imaginons pas qu'il y ait deux façons de sentir. Chacun est prévenu que son sentiment est la mesure de celui des autres. Il ne croit pas qu'on puisse prendre du plaisir à une chose qui ne lui en fait point: il pense qu'on a tout

au plus sur lui l'avantage de juger froidement qu'elle est belle ; et encore est-il persuadé que ce jugement est bien peu fondé : mais, si nous savions que le sentiment n'est dans son origine qu'un jugement fort lent, nous reconnoîtrions que ce qui n'est pour nous que jugement peut être devenu sentiment pour les autres.

C'est là une vérité qu'on aura bien de la peine à adopter. Nous croyons avoir un goût naturel, inné, qui nous rend juges de tout, sans avoir rien étudié. Ce préjugé est général et il devoit l'être : trop de gens sont intéressés à le défendre. Les philosophes même s'en accommodent, parce qu'il répond à tout, et qu'il ne demande point de recherches. Mais, si nous avons appris à voir, à entendre, etc., comment le goût, qui n'est que l'art de bien voir, de bien entendre, etc., ne seroit-il pas une qualité acquise ? Ne nous y trompons pas : le génie n'est, dans son origine, qu'une grande disposition pour apprendre à sentir ; le goût n'est que le partage de ceux qui ont fait une étude des arts, et les grands connoisseurs sont aussi rares que les grands artistes.

Les réflexions que nous venons de faire sur l'instinct et sur la raison démontrent combien l'homme est à tous égards supérieur aux bêtes. On voit que l'instinct n'est sûr qu'autant qu'il est borné; et que si, étant plus étendu, il occasionne des erreurs, il a l'avantage d'être d'un plus grand secours, de conduire à des découvertes plus grandes et plus utiles, et de trouver dans la raison un surveillant qui l'avertit et qui le corrige.

L'instinct des bêtes ne remarque dans les objets qu'un petit nombre de propriétés, il n'embrasse que des connoissances pratiques; par conséquent, il ne fait point ou presque point d'abstractions. Pour fuir ce qui leur est contraire, pour rechercher ce qui leur est propre, il n'est pas nécessaire qu'elles décomposent les choses qu'elles craignent ou qu'elles desirent. Ont-elles faim, elles ne considèrent pas séparément les qualités et les alimens : elles cherchent seulement telle ou telle nourriture. N'ont-elles plus faim, elles ne s'occupent plus des alimens ni des qualités.

Dès qu'elles forment peu d'abstractions,

elles ont peu d'idées générales : presque tout n'est qu'individu pour elles. Par la nature de leurs besoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puissent les intéresser. Leur instinct les entraîne toujours au-dehors, et nous ne découvrons rien qui puisse les faire réfléchir sur elles pour observer ce qu'elles sont.

L'homme, au contraire, capable d'abstractions de toute espèce, peut se comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en sort; son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations: ses connoissances se multiplient: les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui.

Voilà un champ bien vaste; mais je ne donnerai ici que deux exemples de la supériorité de l'homme sur les bêtes; l'un sera tiré de la connoissance de la divinité, l'autre de la connoissance de la morale.

CHAPITRE VI.

Comment l'homme acquiert la connoissance de Dieu. (1)

L'IDÉE de Dieu est le grand argument des philosophes qui croient aux idées innées. C'est dans la nature même de cet être qu'ils voient son existence ; car l'essence de toutes choses se dévoile à leurs yeux. Comment y auroit-il donc des hommes assez aveugles pour ne connoître les objets que par les rapports qu'ils ont à nous ! Comment ces natures, ces essences, ces déterminations premières, ces choses, en un mot, auxquelles on donne tant de noms, nous échapperoient-elles, si on pouvoit les saisir d'une main si assurée ?

(1) Ce chapitre est presque tiré tout entier d'une Dissertation que j'ai faite, il y a quelques années, qui est imprimée dans un recueil de l'académie de Berlin, et à laquelle je n'ai pas mis mon nom.

Encore enfans, nous n'apercevons dans les objets que des qualités relatives à nous; s'il nous est possible de découvrir les essences, on conviendra du moins qu'il y faut une longue expérience soutenue de beaucoup de réflexion, et les philosophes reconnoîtront que ce n'est pas là une connoissance d'enfant; mais, puisqu'ils ont été dans l'enfance, ils ont été ignorans comme nous. Il faut donc les observer; remarquer les secours qu'ils ont eus; voir comment ils se sont élevés d'idées en idées, et saisir comment ils ont passé de la connoissance de ce que les choses sont par rapport à nous, à la connoissance de ce qu'elles sont en elles-mêmes. S'ils ont franchi ce passage, nous pourrons les suivre, et nous deviendrons à cet égard adultes comme eux: s'ils ne l'ont pas franchi, il faut qu'ils redeviennent enfans avec nous.

Mais tous leurs efforts sont vains; le Traité des Sensations l'a démontré; et je crois qu'on sera bientôt convaincu que la connoissance que nous avons de la divinité ne s'étend pas jusqu'à sa nature. Si nous connoissions l'essence de l'être infini,

nous connoîtrions sans doute l'essence de tout ce qui existe. Mais, s'il ne nous est connu que par les rapports qu'il a avec nous, ces rapports prouvent invinciblement son existence.

Plus une vérité est importante, plus on doit avoir soin de ne l'appuyer que sur de solides raisons. L'existence de Dieu en est une, contre laquelle s'émoussent tous les traits des athées. Mais si nous l'établissons sur de foibles principes, n'est-il pas à craindre que l'incrédule ne s'imagine avoir sur la vérité même un avantage qu'il n'auroit que sur nos frivoles raisonnemens, et que cette fausse victoire ne le retienne dans l'erreur? N'est-il pas à craindre qu'il ne nous dise comme aux Cartésiens: *A quoi servent des principes métaphysiques, qui portent sur des hypothèses toutes gratuites? Croyez-vous raisonner d'après une notion fort exacte, lorsque vous parlez de l'idée d'un être infiniment parfait, comme d'une idée qui renferme une infinité de réalités? N'y reconnoissez-vous pas l'ouvrage de votre imagination, et ne voyez-vous pas que*

vous supposez ce que vous avez dessein de prouver.

La notion la plus parfaite que nous puissions avoir de la divinité n'est pas infinie. Elle ne renferme, comme toute idée complexe, qu'un certain nombre d'idées partielles. Pour se former cette notion, et pour démontrer en même temps l'existence de Dieu, il est, ce me semble, un moyen bien simple; c'est de chercher par quels progrès et par quelle suite de réflexions l'esprit peut acquérir les idées qui la composent, et sur quels fondemens il peut les réunir. Alors les athées ne pourront pas nous opposer que nous raisonnons d'après des idées imaginaires, et nous verrons combien leurs efforts sont vains pour soutenir des hypothèses qui tombent d'elles-mêmes. Commençons.

Un concours de causes m'a donné la vie; par un concours pareil les momens m'en sont précieux ou à charge; par un autre, elle me sera enlevée: je ne saurois douter non plus de ma dépendance que de mon existence. Les causes qui agissent immédiatement sur moi seroient-elles les seules

dont je dépends? Je ne suis donc heureux ou malheureux que par elles, et je n'ai rien à attendre d'ailleurs.

Telle a pu être, ou à-peu-près, la première réflexion des hommes quand ils commencèrent à considérer les impressions agréables et désagréables qu'ils reçoivent de la part des objets. Ils virent leur bonheur ou leur malheur au pouvoir de tout ce qui agissoit sur eux. Cette connoissance les humilia devant tout ce qui est; et les objets, dont les impressions étoient plus sensibles, furent leurs premières divinités. Ceux qui s'arrêtèrent sur cette notion grossière, et qui ne surent pas remonter à une première cause, incapables de donner dans les subtilités métaphysiques des athées, ne songèrent jamais à révoquer en doute la puissance, l'intelligence et la liberté de leurs dieux. Le culte de tous les idolâtres en est la preuve. L'homme n'a commencé à combattre la divinité que quand il étoit plus fait pour la connoître. Le polythéisme prouve donc combien nous sommes tous convaincus de notre dépendance; et, pour le détruire, il suffit de ne

pas s'arrêter à la première notion qui en a été le principe. Je continue donc.

Quoi ! je dépendrois uniquement des objets qui agissent immédiatement sur moi ! Ne vois-je donc pas qu'à leur tour ils obéissent à l'action de tout ce qui les environne ? L'air m'est salutaire ou nuisible par les exhalaisons qu'il reçoit de la terre. Mais quelle vapeur celle-ci feroit-elle sortir de son sein, si elle n'étoit pas échauffée par le soleil ? Quelle cause a, de ce dernier, fait un corps tout en feu ? Cette cause en reconnoîtra-t-elle encore une autre ? Ou, pour ne m'arrêter nulle part, admettrai-je une progression d'effets à l'infini sans une première cause ? Il y auroit donc proprement une infinité d'effets sans cause : évidente contradiction !

Ces réflexions, en donnant l'idée d'un principe, en démontrent en même temps l'existence. On ne peut donc pas soupçonner cette idée d'être du nombre de celles qui n'ont de réalité que dans l'imagination. Les philosophes qui l'ont rejetée ont été la dupe du plus vain langage. Le hasard n'est qu'un mot, et le besoin qu'ils en ont

pour bâtir leurs systêmes, prouve combien il est nécessaire de reconnoître un premier principe.

Quels que soient les effets que je considère, ils me conduisent tous à une première cause, qui en dispose, ou qui les arrange, soit immédiatement, soit par l'entremise de quelques causes secondes. Mais son action auroit-elle pour terme des êtres qui existeroient par eux-mêmes, ou des êtres qu'elle auroit tirés du néant? Cette question paroît peu nécessaire, si on accorde le point le plus important que nous en dépendons. En effet, quand j'existerois par moi-même, si je ne me sens que par les perceptions que cette cause me procure, ne fait-elle pas mon bonheur ou mon malheur? Qu'importe que j'existe, si je suis incapable de me sentir? Et proprement l'existence de ce que j'appelle *moi*, où commence-t-elle, si ce n'est au moment où je commence d'en avoir conscience? Mais supposons que le premier principe ne fasse que modifier des êtres qui existent par eux-mêmes, et voyons si cette hypothèse se peut soutenir.

Un être ne peut exister qu'il ne soit modifié d'une certaine manière. Ainsi, dans la supposition que tous les êtres existent par eux-mêmes, ils ont aussi par eux-mêmes telle et telle modification; en sorte que les modifications suivent nécessairement de la même nature dont on veut que leur existence soit l'effet.

Or, si le premier principe ne peut rien sur l'existence des êtres, il y auroit contradiction qu'il pût leur enlever les modifications, qui sont, conjointement avec leur existence, des effets nécessaires d'une même nature. Que, par exemple, A, B, C, qu'on suppose exister par eux-mêmes, soient en conséquence dans certains rapports; celui qui n'a point de pouvoir sur leur existence n'en a point sur ces rapports, il ne les peut changer: car un être ne peut rien sur un effet qui dépend d'une cause hors de sa puissance.

Si un corps par sa nature existe rond, il ne deviendra donc carré que lorsque sa même nature le fera exister carré; et celui qui ne peut lui ôter l'existence, ne peut lui ôter la rondeur pour lui

donner une autre figure. De même, si par ma nature j'existe avec une sensation agréable, je n'en éprouverai une désagréable, qu'autant que ma nature changera ma manière d'exister. En un mot, modifier un être, c'est changer sa manière d'exister : or s'il est indépendant quant à son existence, il l'est quant à la manière dont il existe.

Concluons que le principe qui arrange toutes choses est le même que celui qui donne l'existence. Voilà la création. Elle n'est à notre égard que l'action d'un premier principe, par laquelle les êtres, de non-existans, deviennent existans. Nous ne saurions nous en faire une idée plus parfaite; mais ce n'est pas une raison pour la nier, comme quelques philosophes l'ont prétendu.

Un aveugle né nioit la possibilité de la lumière, parce qu'il ne la pouvoit pas comprendre, et il soutenoit que, pour nous conduire, nous ne pouvons avoir que des secours à-peu-près semblables aux siens. Vous m'assurez, disoit-il, que les ténèbres où je suis ne sont qu'une privation de ce

que vous appelez lumière ; vous convenez qu'il n'y a personne qui ne puisse se trouver dans les mêmes ténèbres : supposons donc, ajoutoit-il, que tout le monde y fût actuellement, il ne sera pas possible que la lumière se reproduise jamais; car l'être ne sauroit provenir de sa privation, ou ne sauroit tirer quelque chose du néant.

Les athées sont dans le cas de cet aveugle. Ils voient les effets ; mais n'ayant point d'idée d'une action créatrice, ils la nient pour y substituer des systêmes ridicules. Ils pourroient également soutenir qu'il est impossible que nous ayons des sensations; car conçoit-on comment un être, qui ne se sentoit point, commence à se sentir ?

Au reste, il n'est pas étonnant que nous ne concevions pas la création, puisque nous n'apercevons rien en nous qui puisse nous servir de modèle pour nous en faire une idée. Conclure de là qu'elle est impossible, c'est dire que la première cause ne peut pas créer, parce que nous ne le pouvons pas nous-mêmes : c'est encore un coup le cas de l'aveugle qui nie l'existence de la lumière.

Dès qu'il est démontré qu'une cause ne peut rien sur un être auquel elle n'a pas donné l'existence, le systême d'Epicure est détruit, puisqu'il suppose que des substances qui existent chacune par elles - mêmes, agissent cependant les unes sur les autres. Il ne reste pour ressource aux athées que de dire que toutes choses émanent nécessairement d'un premier principe, comme d'une cause aveugle et sans dessein. Voilà en effet où ils ont réuni tous leurs efforts. Il faut donc développer les idées d'intelligence et de liberté, et voir sur quel fondement on les peut joindre aux premières.

Tout est présent au premier principe, puisque, dans la supposition même des athées, tout est renfermé dans son essence. Si tout lui est présent, il est par-tout, il est de tous les temps, il est immense, éternel. Il n'imagine donc pas comme nous, et toute son inteligence, s'il en a, consiste à concevoir. Mais il y a encore bien de la différence entre sa manière de concevoir et la nôtre ; 1°. ses idées n'ont pas la même origine ; 2°. il ne les forme

pas les unes des autres par une espèce de génération ; 3°. il n'a pas besoin de signes pour les arranger dans sa mémoire : il n'a pas même de mémoire, puisque tout lui est présent ; 4°. il ne s'élève pas de connoissances en connoissances par différens progrès. Il voit donc à-la-fois tous les êtres, tant possibles qu'existans ; il en voit dans un même instant la nature, toutes les propriétés, toutes les combinaisons et tous les phénomènes qui en doivent résulter. C'est de la sorte qu'il doit être intelligent ; mais comment s'assurer qu'il l'est ? Il n'y a qu'un moyen. Les mêmes effets qui nous ont conduits à cette première cause, nous feront connoître ce qu'elle est quand nous réfléchirons sur ce qu'ils sont eux-mêmes.

Considérons les êtres qu'elle a arrangés (Je dis arrangés, car il n'est pas nécessaire pour prouver son intelligence, de supposer qu'elle ait créé.) Peut-on voir l'ordre des parties de l'univers, la subordination qui est entre elles, et comment tant de choses différentes forment un tout si durable, et rester convaincu que l'univers a pour cause un principe qui n'a aucune

connoissance de ce qu'il produit, qui, sans dessein, sans vue, rapporte cependant chaque être à des fins particulières subordonnées à une fin générale? Si l'objet est trop vaste, qu'on jette les yeux sur le plus vil insecte. Que de finesse! que de beauté! que de magnificence dans les organes! que de précautions dans le choix des armes tant offensives que défensives! que de sagesse dans les moyens dont il a été pourvu à sa subsistance! Mais, pour observer quelque chose qui nous est plus intime, ne sortons pas de nous-mêmes. Que chacun considère avec quel ordre les sens concourent à sa conservation, comment il dépend de tout ce qui l'environne et tient à tout par des sentimens de plaisir ou de douleur. Qu'il remarque comment ses organes sont faits pour lui transmettre des perceptions; son ame, pour opérer sur ces perceptions, en former tous les jours de nouvelles idées, et acquérir une intelligence qu'elle ose refuser au premier être. Il conclura sans doute que celui qui nous enrichit de tant de sensations différentes connoît le présent qu'il nous fait; qu'il ne donne point

à l'ame la faculté d'opérer sur ses sensations sans savoir ce qu'il lui donne; que l'ame ne peut, par l'exercice de ses opérations, acquérir de l'intelligence qu'il n'ait lui-même une idée de cette intelligence; qu'en un mot il connoît le système par lequel toutes nos facultés naissent du sentiment, et que par conséquent il nous a formés avec connoissance et avec dessein.

Mais son intelligence doit être telle que je l'ai dit, c'est-à-dire, qu'elle doit tout embrasser d'un même coup-d'œil. Si quelque chose lui échappoit, ne fût-ce que pour un instant, le désordre détruiroit son ouvrage.

Notre liberté renferme trois choses; 1°. quelque connoissance de ce que nous devons ou ne devons pas faire; 2°. la détermination de la volonté, mais une détermination qui soit à nous, et qui ne soit pas l'effet d'une cause plus puissante; 3°. le pouvoir de faire ce que nous voulons.

Si notre esprit étoit assez étendu et assez vif pour embrasser d'une simple vue les choses selon tous les rapports qu'elles ont à nous, nous ne perdrions pas de temps à

délibérer. Connoître et se déterminer ne supposeroient qu'un seul et même instant. La délibération n'est donc qu'une suite de notre limitation et de notre ignorance, et elle n'est non plus nécessaire à la liberté que l'ignorance même. La liberté de la première cause, si elle a lieu, renferme donc, comme la nôtre, connoissance, détermination de la volonté et pouvoir d'agir; mais elle en diffère en ce qu'elle exclut toute délibération.

Plusieurs philosophes ont regardé la dépendance où nous sommes du premier être comme un obstacle à notre liberté. Ce n'est pas le lieu de réfuter cette erreur; mais, puisque le premier est indépendant, rien n'empêche qu'il ne soit libre : car nous trouvons dans les attributs de puissance et d'indépendance, que les athées ne peuvent lui refuser, et dans celui d'intelligence, que nous avons prouvé lui convenir, tout ce qui constitue la liberté. En effet, on y trouve connoissance, détermination et pouvoir d'agir. Cela est si vrai, que ceux qui ont voulu nier la liberté de la première cause ont été obligés, pour

raisonner conséquemment, de lui refuser l'intelligence.

Cet être, comme intelligent, discerne le bien et le mal, juge du mérite et du démérite, apprécie tout : comme libre, il se détermine et agit en conséquence de ce qu'il connoît. Ainsi, de son intelligence et de sa liberté, naissent sa bonté, sa justice et sa miséricorde, sa providence, en un mot.

Le premier principe connoît et agit de manière qu'il ne passe pas de pensées en pensées, de desseins en desseins. Tout lui est présent, comme nous l'avons dit ; et par conséquent c'est dans un instant qui n'a point de succession qu'il jouit de toutes ses idées, qu'il forme tous ses ouvrages. Il est permanemment et tout-à-la-fois tout ce qu'il peut être, il est immuable ; mais, s'il crée par une action qui n'a ni commencement ni fin, comment les choses commencent-elles ? comment peuvent-elles finir ?

C'est que les créatures sont nécessairement limitées ; elles ne sauroient être à-la-fois tout ce qu'elles peuvent être : il faut

qu'elles éprouvent des changemens successifs; il faut qu'elles durent, et, par conséquent, il faut qu'elles commencent et qu'elles puissent finir.

Mais, s'il est nécessaire que tout être limité dure, il ne l'est pas que la succession soit absolument la même dans tous, en sorte que la durée de l'un réponde à la durée de l'autre, instans pour instans. Quoique le monde et moi nous soyons créés dans la même éternité, nous avons chacun notre propre durée. Il dure par la succession de ses modes, je dure par la succession des miens; et, parce que ces deux successions peuvent être l'une sans l'autre, il a duré sans moi, je pourrois durer sans lui: et nous pourrions finir tous deux.

Il suffit donc de réfléchir sur la nature de la durée pour appercevoir, autant que notre foible vue peut le permettre, comment le premier principe, sans altérer son immutabilité, est libre de faire naître ou mourir les choses plus tôt ou plus tard. Cela vient uniquement du pouvoir qu'il a de changer la succession des modes de chaque substance. Que, par exemple, l'ordre

de l'univers eût été tout autre, le monde, comme on l'a prouvé ailleurs (1), compteroit des millions d'années, ou seulement quelques minutes, et c'est une suite de l'ordre établi que chaque chose naisse et meure dans le temps. La première cause est donc libre, parce qu'elle produit dans les créatures telle variation et telle succession qui lui plaît; et elle est immuable, parce qu'elle fait tout cela dans un instant qui co-existe à toute la durée des créatures.

La limitation des créatures nous fait concevoir qu'on peut toujours leur ajouter quelque chose. On pourroit, par exemple, augmenter l'étendue de notre esprit, en sorte qu'il aperçût tout-à-la-fois cent idées, mille ou davantage, comme il en aperçoit actuellement deux. Mais, par la notion que nous venons de nous faire du premier être, nous ne concevons pas qu'on puisse rien lui ajouter. Son intelligence, par exemple, ne sauroit s'étendre à de nou-

(1) Traité des Sensations, part. 1, ch. 4, § 16.

velles idées : elle embrasse tout. Il en est de même de ses autres attributs ; chacun d'eux est infini.

Il y a un premier principe ; mais n'y en a-t-il qu'un ? Y en auroit-il deux, ou même davantage ? Examinons encore ces hypothèses.

S'il y a plusieurs premiers principes, ils sont indépendans ; car ceux qui seroient subordonnés ne seroient pas les premiers ; mais de-là il s'ensuit ; 1°. qu'ils ne peuvent agir les uns sur les autres ; 2°. qu'il ne peut y avoir aucune communication entr'eux ; 3°. que chacun d'eux existe à part, sans savoir seulement que d'autres existent ; 4°. que la connoissance et l'action de chacun se borne à son propre ouvrage ; 5°. enfin que, n'y ayant point de subordination entr'eux, il ne sauroit y en avoir entre les choses qu'ils produisent.

Ce sont là autant de vérités incontestables ; car il ne peut y avoir de communication entre les deux êtres, qu'autant qu'il y a quelque action de l'un à l'autre.

Or un être ne peut voir et agir qu'en lui-même, parce qu'il ne peut l'un et l'autre

que là où il est. Sa vue et son action ne peuvent avoir d'autre terme que sa propre substance, et l'ouvrage qu'elle renferme. Mais l'indépendance où seroient plusieurs premiers principes les mettroit nécessairement les uns hors des autres; car l'un ne pourroit être dans l'autre, ni comme partie, ni comme ouvrage. Il n'y auroit donc entr'eux ni connoissance, ni action réciproque; ils ne pourroient ni concourir, ni se combattre; enfin chacun se croiroit seul et ne soupçonneroit pas qu'il eût des égaux.

Il n'y a donc qu'un premier principe par rapport à nous et à toutes les choses que nous connoissons, puisqu'elles ne forment avec nous qu'un seul et même tout. Concluons même qu'il n'y en a qu'un absolument: que seroit-ce en effet que deux premiers principes, dont l'un seroit où l'autre ne seroit pas, verroit et pourroit ce dont l'autre n'auroit aucune connoissance, et sur quoi il n'auroit aucun pouvoir? Mais il est inutile de s'arrêter à une supposition ridicule, que personne ne défend, qui n'étoit pas même venue encore dans l'esprit

prit d'aucun philosophe, et qui semble la seule absurdité qui leur ait échappé. En effet, on n'a jamais admis plusieurs premiers principes, que pour les faire concourir à un même ouvrage : or j'ai prouvé que ce concours est impossible.

Une cause première, indépendante, unique, immense, éternelle, toute-puissante, immuable, intelligente, libre, et dont la providence s'étend à tout : voilà la notion la plus parfaite que nous puissions, dans cette vie, nous former de Dieu. A la rigueur, l'athéisme pourroit être caractérisé par le retranchement d'une seule de ces idées; mais la société, considérant plus particulièrement la chose par rapport à l'effet moral, n'appelle athées que ceux qui nient la puissance, l'intelligence, la liberté, ou, en un mot, la providence de la première cause. Si nous nous conformons à ce langage, je ne puis croire qu'il y ait des peuples athées. Je veux qu'il y en ait qui n'aient aucun culte, et qui même n'aient point de nom qui réponde à celui de DIEU. Mais est-il un homme, pour peu qu'il soit capable de réflexion,

qui ne remarque sa dépendance, et qui ne se sente naturellement porté à craindre et à respecter les êtres dont il croit dépendre? Dans les momens où il est tourmenté par ses besoins, ne s'humiliera-t-il pas devant tout ce qui lui paroît la cause de son bonheur ou de son malheur ? Or ces sentimens n'emportent-ils pas que les êtres qu'il craint et qu'il respecte sont puissans, intelligens et libres ? Il a donc déjà sur Dieu les idées les plus nécessaires par rapport à l'effet moral. Que cet homme donne ensuite des noms à ces êtres, qu'il imagine un culte, pourra-t-on dire qu'il ne connoît la divinité que de ce moment, et que jusques-là il a été athée ? Concluons que la connoissance de Dieu est à la portée de tous les hommes, c'est-à-dire, une connoissance proportionnée à l'intérêt de la société.

CHAPITRE VII.

Comment l'homme acquiert la connoissance des principes de la morale.

L'EXPÉRIENCE ne permet pas aux hommes d'ignorer combien ils se nuiroient, si chacun, voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensoit que toute action est suffisamment bonne dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement ; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées ; c'est là que commence la moralité.

Dans ces conventions, les hommes ne

croiroient voir que leur ouvrage, s'ils n'étoient pas capables de s'élever jusqu'à la divinité : mais ils reconnoissent bientôt leur législateur dans cet être suprême qui, disposant de tout, est le seul dispensateur des biens et des maux. Si c'est par lui qu'ils existent et qu'ils se conservent, ils voient que c'est à lui qu'ils obéissent lorsqu'ils se donnent des lois. Ils les trouvent, pour ainsi dire, écrites dans leur nature.

En effet, il nous forme pour la société, il nous donne toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen. Il veut donc que nous remplissions ces devoirs : certainement il ne pouvoit pas manifester sa volonté d'une manière plus sensible. Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même ; et c'est ici que s'achève la moralité des actions.

Il y a donc une loi naturelle, c'est-à-dire, une loi qui a son fondement dans la volonté de Dieu, et que nous découvrons par le seul usage de nos facultés. Il n'est même point d'hommes qui ignorent absolument cette loi ; car nous ne saurions former

une société, quelque imparfaite qu'elle soit, qu'aussitôt nous ne nous obligions les uns à l'égard des autres. S'il en est qui veulent la méconnoître, ils sont en guerre avec toute la nature, ils sont mal avec eux-mêmes; et cet état violent prouve la vérité de la loi qu'ils rejettent et l'abus qu'ils font de leur raison.

Il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi avec le principe qui en fait toute la force. Nos facultés sont les moyens pour la connoître; Dieu est le seul principe d'où elle émane. Elle étoit en lui avant qu'il créât l'homme: c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés, et c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.

Ces principes étant établis, nous sommes capables de mérite ou de démérite envers Dieu même: il est de sa justice de nous punir ou de nous récompenser.

Mais ce n'est pas dans ce monde que les biens et les maux sont proportionnés au mérite et au démérite. Il y a donc une autre vie où le juste sera récompensé, où le méchant sera puni; et notre ame est immortelle.

Cependant, si nous ne considérons que sa nature, elle peut cesser d'être. Celui qui l'a créée peut la laisser rentrer dans le néant. Elle ne continuera donc d'exister que parce que Dieu est juste. Mais par-là l'immortalité lui est aussi assurée que si elle étoit une suite de son essence.

Il n'y a point d'obligations pour des êtres qui sont absolument dans l'impuissance de connoître des lois. Dieu, ne leur accordant aucun moyen pour se faire des idées du juste et de l'injuste, démontre qu'il n'exige rien d'eux, comme il fait voir tout ce qu'il commande à l'homme lorsqu'il le doue des facultés qui doivent l'élever à ces connoissances. Rien n'est donc ordonné aux bêtes, rien ne leur est défendu, elles n'ont de règles que la force. Incapables de mérite et de démérite, elles n'ont aucun droit sur la justice divine. Leur ame est donc mortelle.

Cependant cette ame n'est pas matérielle, et on conclura sans doute que la dissolution du corps n'entraîne pas son anéantissement. En effet, ces deux substances peuvent exister l'une sans l'autre; leur dépendance mutuelle n'a lieu que parce que Dieu le

veut, et qu'autant qu'il le veut. Mais l'immortalité n'est naturelle à aucune des deux; et, si Dieu ne l'accorde pas à l'ame des bêtes, c'est uniquement parce qu'il ne la lui doit pas.

Les bêtes souffrent, dira-t-on : or comment concilier avec la justice divine les peines auxquelles elles sont condamnées ? Je réponds que ces peines leur sont en général aussi nécessaires que les plaisirs dont elles jouissent : c'étoit le seul moyen de les avertir de ce qu'elles ont à fuir. Si elles éprouvent quelquefois des tourmens qui font leur malheur, sans contribuer à leur conservation, c'est qu'il faut qu'elles finissent, et que ces tourmens sont d'ailleurs une suite des lois physiques que Dieu a jugé à propos d'établir, et qu'il ne doit pas changer pour elles.

Je ne vois donc pas que, pour justifier la providence, il soit nécessaire de supposer, avec Mallebranche, que les bêtes sont de purs automates. Si nous connoissions les ressorts de la nature, nous découvririons la raison des effets que nous avons le plus de peine à comprendre. Notre ignorance à

cet égard n'autorise pas à recourir à des systêmes imaginaires ; il seroit bien plus sage au philosophe de s'en reposer sur Dieu et sur sa justice.

Concluons que, quoique l'ame des bêtes soit simple comme celle de l'homme, et qu'à cet égard il n'y ait aucune différence entre l'une et l'autre, les facultés que nous avons en partage, et la fin à laquelle Dieu nous destine, démontrent que, si nous pouvions pénétrer dans la nature de ces deux substances, nous verrions qu'elles diffèrent infiniment. Notre ame n'est donc pas de la même nature que celle des bêtes.

Les principes que nous avons exposés dans ce chapitre et dans le précédent, sont les fondemens de la morale et de la religion naturelle. La raison, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation peut seule nous instruire; et elle fait voir que la vraie philosophie ne sauroit être contraire à la foi.

CHAPITRE VIII.

En quoi les passions de l'homme diffèrent de celles des bêtes. (1)

Nous avons suffisamment fait voir combien notre connoissance est supérieure à celle des bêtes : il nous reste à chercher en quoi nos passions diffèrent des leurs.

Les bêtes n'ayant pas notre réflexion, notre discernement, notre goût, notre invention, et étant bornées d'ailleurs par la nature à un petit nombre de besoins, il est

(1) *Une passion est-elle autre chose*, dit M. de Buffon, *qu'une sensation plus forte que les autres, et qui se renouvelle à tout instant?* (In-4°., t. 4, p. 77; in-12, t. 7, p. 109.)

Sans doute c'est autre chose. Un homme violemment attaqué de la goutte a une sensation plus forte que les autres et qui se renouvelle à tout instant. La goutte est donc une passion? Une passion est un desir dominant, tourné en habitude. V. le *Traité des Sensations.*

bien évident qu'elles ne sauroient avoir toutes nos passions.

L'amour-propre est sans doute une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchans.

Mais il ne faut pas entendre, par cet amour, le desir de se conserver. Pour former un pareil desir, il faut savoir qu'on peut périr; et ce n'est qu'après avoir été témoins de la perte de nos semblables, que nous pouvons penser que le même sort nous attend. Nous apprenons au contraire en naissant que nous sommes sensibles à la douleur. Le premier objet de l'amour-propre est donc d'écarter tout sentiment désagréable; et c'est par-là qu'il tend à la conservation de l'individu.

Voilà vraisemblablement à quoi se borne l'amour-propre des bêtes. Comme elles ne s'affectent réciproquement que par les signes qu'elles donnent de leur douleur ou de leur plaisir, celles qui continuent de vivre ne portent plus leur attention sur celles qui ne sont plus. D'ailleurs toujours entraînées au-dehors par leurs besoins, incapables de réfléchir sur elles-mêmes

aucune ne se diroit en voyant ses semblables privées de mouvement : *Elles ont fini, je finirai comme elles.* Elles n'ont donc aucune idée de la mort; elles ne connoissent la vie que par sentiment ; elles meurent sans avoir prévu qu'elles pouvoient cesser d'être ; et, lorsqu'elles travaillent à leur conservation, elles ne sont occupées que du soin d'écarter la douleur.

Les hommes au contraire s'observent réciproquement dans tous les instans de leur vie, parce qu'ils ne sont pas bornés à ne se communiquer que les sentimens dont quelques mouvemens ou quelques cris inarticulés peuvent être les signes. Ils se disent les uns aux autres tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils ne sentent pas. Ils s'apprennent mutuellement comment leur force s'accroît, s'affoiblit, s'éteint. Enfin, ceux qui meurent les premiers disent qu'ils ne sont plus, en cessant de dire qu'ils existent, et tous répètent bientôt : *Un jour donc nous ne serons plus.*

L'amour-propre par conséquent n'est pas pour l'homme le seul desir d'éloigner la douleur, c'est encore le desir de sa conser-

vation. Cet amour se développe, s'étend, change de caractère suivant les objets; il prend autant de formes différentes qu'il y a de manières de se conserver, et chacune de ces formes est une passion particulière.

Il est inutile de s'arrêter ici sur toutes ces passions. On voit aisément comment, dans la société, la multitude des besoins et la différence des conditions donnent à l'homme des passions dont les bêtes ne sont pas susceptibles.

Mais notre amour-propre a encore un caractère qui ne peut convenir à celui des bêtes. Il est vertueux ou vicieux, parce que nous sommes capables de connoître nos devoirs et de remonter jusqu'aux principes de la loi naturelle. Celui des bêtes est un instinct qui n'a pour objets que des biens et des maux physiques.

De cette seule différence naissent pour nous des plaisirs et des peines dont les bêtes ne sauroient se former d'idées : car les inclinations vertueuses sont une source de sentimens agréables, et les inclinations vicieuses sont une source de sentimens désagréables.

Ces sentimens se renouvellent souvent, parce que, par la nature de la société, il n'est presque pas de momens dans la vie où nous n'ayons occasion de faire quelque action vertueuse ou vicieuse. Par-là ils donnent à l'ame une activité dans laquelle tout l'entretient, et dont nous nous faisons bientôt un besoin.

Dès-lors il n'est plus possible de combler tous nos desirs : au contraire, en nous donnant la jouissance de tous les objets auxquels ils nous portent, on nous mettroit dans l'impuissance de satisfaire au plus pressant de tous nos besoins, celui de desirer. On enleveroit à notre ame cette activité qui lui est devenue nécessaire ; il ne nous resteroit qu'un vide accablant, un ennui de tout et de nous-mêmes.

Desirer est donc le plus pressant de tous nos besoins : aussi à peine un desir est satisfait que nous en formons un autre. Souvent nous obéissons à plusieurs à-la-fois, ou, si nous ne le pouvons pas, nous ménageons pour un autre temps ceux auxquels les circonstances présentes ne nous permettent pas d'ouvrir notre ame. Ainsi nos passions

se renouvellent, se succèdent, se multiplient, et nous ne vivons plus que pour desirer et qu'autant que nous desirons.

La connoissance des qualités morales des objets est le principe qui fait éclore d'un même germe cette multitude de passions. Ce germe est le même dans tous les animaux, c'est l'amour-propre; mais le sol, si j'ose ainsi parler, n'est pas propre à le rendre par-tout également fécond. Tandis que les qualités morales, multipliant à notre égard les rapports des objets, nous offrent sans cesse de nouveaux plaisirs, nous menacent de nouvelles peines, nous font une infinité de besoins, et par-là nous intéressent, nous lient à tout; l'instinct des bêtes, borné au physique, s'oppose non seulement à la naissance de bien des desirs, il diminue encore le nombre et la vivacité des sentimens qui pourroient accompagner les passions, c'est-à-dire, qu'il retranche ce qui mérite principalement de nous occuper, ce qui seul peut faire le bonheur ou le malheur d'un être raisonnable. Voilà pourquoi nous ne voyons dans les actions des bêtes qu'une brutalité qui aviliroit les

nôtres. L'activité de leur ame est momentanée; elle cesse avec les besoins du corps, et ne se renouvelle qu'avec eux. Elles n'ont qu'une vie empruntée, qui, uniquement excitée par l'impression des objets sur les sens, fait bientôt place à une espèce de léthargie. Leur espérance, leur crainte, leur amour, leur haine, leur colère, leur chagrin, leur tristesse ne sont que des habitudes qui les font agir sans réflexion. Suscités par les biens et par les maux physiques, ces sentimens s'éteignent aussitôt que ces biens et ces maux disparoissent. Elles passent donc la plus grande partie de leur vie sans rien desirer : elles ne sauroient imaginer ni la multitude de nos besoins, ni la vivacité avec laquelle nous voulons tant de choses à-la-fois. Leur ame s'est fait une habitude d'agir peu : en vain voudroit-on faire violence à leurs facultés, il n'est pas possible de leur donner plus d'activité.

Mais l'homme, capable de mettre de la délicatesse dans les besoins du corps, capable de se faire des besoins d'une espèce toute différente, a toujours dans son ame un principe d'activité qui agit de lui-même.

Sa vie est à lui, il continue de réfléchir et de desirer dans les momens mêmes où son corps ne lui demande plus rien. Ses espérances, ses craintes, son amour, sa haine, sa colère, son chagrin, sa tristesse sont des sentimens raisonnés, qui entretiennent l'activité de son ame, et qui se nourrissent de tout ce que les circonstances peuvent leur offrir.

Le bonheur et le malheur de l'homme diffèrent donc bien du bonheur et du malheur des bêtes. Heureuses lorsqu'elles ont des sensations agréables, malheureuses lorsqu'elles en ont de désagréables; il n'y a que le physique de bon ou de mauvais pour elles. Mais, si nous exceptons les douleurs vives, les qualités physiques comparées aux qualités morales s'évanouissent, pour ainsi dire, aux yeux de l'homme. Les premières peuvent commencer notre bonheur ou notre malheur, les dernières peuvent seules mettre le comble à l'un ou à l'autre: celles-là sont bonnes ou mauvaises sans doute, celles-ci sont toujours meilleures qu'elles, ou pires: en un mot, le moral, qui, dans le principe, n'est que l'acces-

soire des passions, devient le principal entre les mains de l'homme. (1)

Ce qui contribue sur-tout à notre bonheur, c'est cette activité que la multitude de nos besoins nous a rendue nécessaire. Nous ne sommes heureux qu'autant que nous agissons, qu'autant que nous exerçons nos facultés; nous ne souffrons, par la perte d'un bien, que parce qu'une partie de l'activité de notre ame demeure sans objet.

---

(1) Selon M. de Buffon, il n'y a que le physique de l'amour qui soit bon, le moral n'en vaut rien. (*In*-4°., t. 4, p. 80; *in*-12, t. 7, p. 115.) Dans le vrai l'un et l'autre est bon ou mauvais; mais M. de B. ne considère le physique de l'amour que par le beau côté, et il l'élève bien au-dessus de ce qu'il est, puisqu'il le regarde comme la *cause première de tout bien*, comme la *source unique de tout plaisir*. Il ne considère aussi le moral que par le côté qui ravale l'homme, et il trouve que nous n'avons *fait que gâter la nature*. Si j'envisageois l'amour par les côtés que M. de B. a oubliés, il me seroit aisé de prouver qu'il n'y a que le moral de cette passion qui soit bon, et que le physique n'en vaut rien; mais je ne ferois qu'abuser des termes, sans pouvoir m'applaudir d'une éloquence que je n'ai pas, et dont je ne voudrois pas faire cet usage quand je l'aurois.

Dans l'habitude où nous sommes d'exercer nos facultés sur ce que nous avons perdu, nous ne savons pas les exercer sur ce qui nous reste, et nous ne nous consolons pas.

Ainsi nos passions sont plus délicates sur les moyens propres à les satisfaire : elles veulent du choix : elles apprennent, de la raison qu'elles interrogent, à ne point mettre de différence entre le bon et l'honnête, entre le bonheur et la vertu, et c'est par-là surtout qu'elles nous distinguent du reste des animaux.

On voit par ces détails comment d'un seul desir, celui d'écarter la douleur, naissent les passions dans tous les êtres capables de sentiment; comment des mouvemens qui nous sont communs avec les bêtes, et qui ne paroissent chez elles que l'effet d'un instinct aveugle, se transforment chez nous en vices ou en vertus; et comment la supériorité, que nous avons par l'intelligence, nous rend supérieurs par le côté des passions.

CHAPITRE IX.

Système des habitudes dans tous les animaux ; comment il peut être vicieux ; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ses mauvaises habitudes.

TOUT est lié dans l'animal, ses idées et ses facultés forment un système plus ou moins parfait.

Le besoin de fuir la peine et de rechercher le plaisir veille à l'instruction de chaque sens, détermine l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat à prendre des leçons du toucher, fait contracter à l'ame et au corps toutes les habitudes nécessaires à la conservation de l'individu, fait éclore cet instinct qui guide les bêtes, et cette raison qui éclaire l'homme lorsque les habitudes ne suffisent plus à le conduire : en un mot, il donne naissance à toutes les facultés.

J'ai fait voir que les suites d'idées que

l'ame apprend à parcourir, et les suites de mouvemens que le corps apprend à répéter, sont les seules causes de ces phénomènes, et que les unes et les autres varient suivant la différence des passions. Chaque passion suppose donc dans l'ame une suite d'idées qui lui est propre, et dans le corps une suite correspondante de mouvemens. Elle commande à toutes ces suites ; c'est un premier mobile, qui, frappant un seul ressort, donne le mouvement à tous; et l'action se transmet avec plus ou moins de vivacité, à proportion que la passion est plus forte, que les idées sont plus liées, et que le corps obéit mieux aux ordres de l'ame.

Il arrive cependant du désordre dans le système des habitudes de l'homme ; mais ce n'est pas que nos actions dépendent de plusieurs principes : elles n'en ont qu'un, et ne peuvent en avoir qu'un. C'est donc parce qu'elles ne conspirent pas toutes également à notre conservation, c'est parce qu'elles ne sont pas toutes subordonnées à une même fin; et cela a lieu lorsque nous mettons notre plaisir dans des objets contraires à notre vrai bonheur. L'unité de

fin jointe à l'unité de principe, est donc ce qui donne au systême toute la perfection possible.

Mais, parce que nos habitudes se multiplient infiniment, le systéme devient si compliqué, qu'il y a difficilement entre toutes les parties un accord parfait. Les habitudes qui, à certains égards, conspirent ensemble, se nuisent à d'autres égards. Les mauvaises ne font pas tout le mal qu'on en pourroit craindre, les bonnes ne font pas tout le bien qu'on en pourroit espérer : elles se combattent mutuellement, et c'est la source des contradictions que nous éprouvons quelquefois. Le systéme ne continue à se soutenir que parce que le principe est le méme, et que les habitudes, qui ont pour fin la conservation de l'homme, sont encore les plus fortes.

Les habitudes des bêtes forment un systême moins compliqué, parce qu'elles sont en plus petit nombre. Elles ne supposent que peu de besoins, encore sont-ils ordinairement faciles à satisfaire. Dans chaque espèce les intérêts se croisent donc

rarement. Chaque individu tend à sa conservation d'une manière simple et toujours uniforme ; et, comme il a peu de combats avec les autres, il en a peu avec lui-même : car la principale source de nos contradictions intérieures, c'est la difficulté de concilier nos intérêts avec ceux de nos concitoyens.

L'avantage qu'ont les bêtes à cet égard n'est qu'apparent, puisqu'elles sont bornées à l'instinct par les mêmes causes qui mettent des bornes à leurs besoins. Pour reconnoître combien notre sort est préférable, il suffit de considérer avec quelle supériorité nous pouvons nous-mêmes régler nos pensées.

Si une passion vive agit sur une suite d'idées dont la liaison est tournée en habitude, je conviens qu'il semble alors qu'une cause supérieure agit en nous sans nous : le corps et l'ame se conduisent par instinct, et nos pensées naissent comme des inspirations.

Mais si les passions sont foibles, si les idées sont peu liées, si nous remarquons que, pour agir plus sûrement, il en faut

acquérir de nouvelles, si le corps résiste à nos desirs, dans chacun de ces cas nous reconnoissons que c'est nous qui comparons et qui jugeons : nous allons d'une pensée à une autre avec choix, nous agissons avec réflexion; bien loin de sentir le poids d'une impulsion étrangère, nous sentons que nous déterminons nous-mêmes nos mouvemens, et c'est alors que la raison exerce son empire.

La liaison des idées est donc pour nous une source d'avantages et d'inconvéniens (1). Si on la détruisoit entièrement, il nous seroit impossible d'acquérir l'usage de nos facultés : nous ne saurions seulement pas nous servir de nos sens.

Si elle se formoit avec moins de facilité et moins de force, nous ne contracterions pas autant d'habitudes différentes, et cela seroit aussi contraire aux bonnes qu'aux mauvaises. Comme alors il y au-

---

(1) Voyez à ce sujet l'*Art de penser*, part. 1, ch. 5.

Locke, ni personne, n'avoit connu toute l'étendue du principe de la liaison des idées.

roit en nous peu de grands vices, il y auroit, aussi peu de grandes vertus; et, comme nous tomberions dans moins d'erreurs, nous serions aussi moins propres à connoître la vérité. Au lieu de nous égarer en adoptant des opinions, nous nous égarerions faute d'en avoir. Nous ne serions pas sujets à ces illusions, qui nous font quelquefois prendre le mal pour le bien: nous le serions à cette ignorance, qui empêche de discerner en général l'un de l'autre.

Quels que soient donc les effets que produise cette liaison, il falloit qu'elle fût le ressort de tout ce qui est en nous: il suffit que nous en puissions prévenir les abus, ou y remédier. Or notre intérêt bien entendu nous porte à corriger nos méchantes habitudes, à entretenir ou même fortifier les bonnes, et à en acquérir de meilleures. Si nous recherchons la cause de nos égaremens, nous découvrirons comment il est possible de les éviter.

Les passions vicieuses supposent toujours quelques faux jugemens. La fausseté de l'esprit est donc la première habitude qu'il faut travailler à détruire.

Dans

Dans l'enfance, tous les hommes auroient naturellement l'esprit juste, s'ils ne jugeoient que des choses qui ont un rapport plus immédiat à leur conservation. Leurs besoins demandent d'eux des opérations si simples, les circonstances varient si peu à leur égard et se répètent si souvent, que leurs erreurs doivent être rares, et que l'expérience ne peut manquer de les en retirer.

Avec l'âge, nos besoins se multiplient, les circonstances changent davantage, se combinent de mille manières, et plusieurs nous échappent souvent. Notre esprit, incapable d'observer avec ordre toute cette variété, se perd dans une multitude de considérations.

Cependant les derniers besoins que nous nous sommes faits sont moins nécessaires à notre bonheur, et nous sommes aussi moins difficiles sur les moyens propres à les satisfaire. La curiosité nous invite à nous instruire de mille choses qui nous sont étrangères; et, dans l'impuissance où nous sommes de porter de nous-mêmes des jugemens, nous consultons nos maîtres,

nous jugeons d'après eux, et notre esprit commence à devenir faux.

L'âge des passions fortes arrive, c'est le temps de nos plus grands égaremens. Nous conservons nos anciennes erreurs, nous en adoptons de nouvelles: on diroit que notre plus vif intérêt est d'abuser de notre raison, et c'est alors que le systême de nos facultés est plus imparfait.

Il y a deux sortes d'erreurs; les unes appartiennent à la pratique ; les autres à la spéculation.

Les premières sont plus aisées à détruire, parce que l'expérience nous apprend souvent que les moyens que nous employons pour être heureux sont précisément ceux qui éloignent notre bonheur. Ils nous livrent à de faux biens qui passent rapidement, et qui ne laissent après eux que la douleur ou la honte.

Alors nous revenons sur nos premiers jugemens, nous révoquons en doute des maximes que nous avons reçues sans examen, nous les rejetons et nous détruisons peu-à-peu le principe de nos égaremens.

S'il y a des circonstances délicates où

ce discernement soit trop difficile pour le grand nombre, la loi nous éclaire. Si la loi n'épuise pas tous les cas, il est des sages qui l'interprètent, et qui, communiquant leurs lumières, répandent dans la société des connoissances qui ne permettent pas à l'honnête homme de se tromper sur ses devoirs. Personne ne peut plus confondre le vice avec la vertu; et, s'il est encore des vicieux qui veuillent s'excuser, leurs efforts même prouvent qu'ils se sentent coupables.

Nous tenons davantage aux erreurs de spéculation, parce qu'il est rare que l'expérience nous les fasse reconnoître; leur source se cache dans nos premières habitudes. Souvent incapables d'y remonter, nous sommes comme dans un labyrinthe dont nous battons toutes les routes; et, si nous découvrons quelquefois nos méprises, nous ne pouvons presque pas comprendre comment il nous seroit possible de les éviter. Mais ces erreurs sont peu dangereuses, si elles n'influent pas dans notre conduite; et, si elles y influent, l'expérience peut encore les corriger.

Il me semble que l'éducation pourroit prévenir la plus grande partie de nos erreurs. Si, dans l'enfance, nous avons peu de besoins, si l'expérience veille alors sur nous pour nous avertir de nos fausses démarches, notre esprit conserveroit sa première justesse, pourvu qu'on eût soin de nous donner beaucoup de connoissances pratiques, et de les proportionner toujours aux nouveaux besoins que nous avons occasion de contracter.

Il faudroit craindre d'étouffer notre curiosité en n'y répondant pas ; mais il ne faudroit pas aspirer à la satisfaire entièrement. Quand un enfant veut savoir des choses encore hors de sa portée, les meilleures raisons ne sont pour lui que des idées vagues; et les mauvaises, dont on ne cherche que trop souvent à le contenter, sont des préjugés dont il lui sera peut-être impossible de se défaire. Qu'il seroit sage de laisser subsister une partie de sa curiosité, de ne pas lui dire tout et de ne lui rien dire que de vrai ! Il est bien plus avantageux pour lui de desirer encore d'apprendre, que de se croire instruit,

lorsqu'il ne l'est pas, ou, ce qui est plus ordinaire, lorsqu'il l'est mal.

Les premiers progrès de cette éducation seroient, à la vérité, bien lents. On ne verroit pas de ces prodiges prématurés d'esprit, qui deviennent, après quelques années, des prodiges de bêtise; mais on verroit une raison dégagée d'erreurs, et capable par conséquent de s'élever à bien des connoissances.

L'esprit de l'homme ne demande qu'à s'instruire. Quoique aride dans les commencemens, il devient bientôt fécond par l'action des sens, et il s'ouvre à l'influence de tous les objets capables de susciter en lui quelque fermentation. Si la culture ne se hâte donc pas d'étouffer les mauvaises semences, il s'épuisera pour produire des plantes peu salutaires, souvent dangereuses, et qu'on n'arrachera qu'avec de grands efforts.

C'est à nous à suppléer à ce que l'éducation n'a pas fait. Pour cela, il faut de bonne heure s'étudier à diminuer notre confiance : nous y réussirons si nous nous rappelons continuellement les erreurs de pratique que notre expérience ne nous permet

pas de nous cacher; si nous considérons cette multitude d'opinions, qui, divisant les hommes, égarent le plus grand nombre, et si nous jetons sur-tout les yeux sur les méprises des plus grands génies.

On aura déjà fait bien du progrès quand on sera parvenu à se méfier de ses jugemens, et il restera un moyen pour acquérir toute la justesse dont on peut être capable. A la vérité, il est long, pénible même; mais enfin c'est le seul.

Il faut commencer par ne tenir aucun compte des connoissances qu'on a acquises, reprendre dans chaque genre et avec ordre toutes les idées qu'on doit se former, les déterminer avec précision, les analyser avec exactitude, les comparer par toutes les faces que l'analyse y fait découvrir, ne comprendre dans ses jugemens que les rapports qui en résultent de ces comparaisons: en un mot, il faut, pour ainsi dire, rapprendre à toucher, à voir, à juger; il faut construire de nouveau le systéme de toutes ses habitudes. (1)

(1) C'est sous ce point de vue que j'ai travaillé

Ce n'est pas qu'un esprit juste ne se permette quelquefois de hasarder des jugemens sur des choses qu'il n'a pas encore assez examinées. Ses idées peuvent être fausses; mais elles peuvent aussi être vraies, elles le sont même souvent : car il a ce discernement qui pressent la vérité avant de l'avoir saisie. Ses vues, lors même qu'il se trompe, ont l'avantage d'être ingénieuses, parce qu'il est difficile qu'elles soient inexactes à tous égards. Il est d'ailleurs le premier à reconnoître qu'elles sont hasardées : ainsi ses erreurs ne sauroient être dangereuses, souvent même elles sont utiles.

Au reste, quand nous demandons qu'on tende à toute cette justesse, nous demandons beaucoup pour obtenir au moins ce qui est nécessaire. Notre principal objet, en travaillant aux progrès de notre raison, doit être de prévenir ou de corriger les vices de notre ame. Ce sont des connoissances pratiques qu'il nous faut, et il im-

---

à mon *Cours d'Études*, au *Traité des Sensations*, et en général à tous mes ouvrages.

porte peu que nous nous égarions sur des spéculations qui ne sauroient influer dans notre conduite. Heureusement ces sortes de connoissances ne demandent pas une grande étendue d'esprit. Chaque homme a assez de lumières pour discerner ce qui est honnête ; et, s'il en est d'aveugles à cet égard, c'est qu'ils veulent bien s'aveugler.

Il est vrai que cette connoissance ne suffit pas pour nous rendre meilleurs. La vivacité des passions, la grande liaison des idées, auxquelles chaque passion commande, et la force des habitudes que le corps et l'ame ont contractées de concert, sont encore de grands obstacles à surmonter.

Si ce principe, qui agit quelquefois sur nous aussi tyranniquement, se cachoit au point, qu'il ne nous fût pas possible de le découvrir, nous aurions souvent bien de la peine à lui résister, et peut-être même ne le pourrions-nous pas ; mais, dès que nous le connoissons, il est à moitié vaincu. Plus l'homme démêle les ressorts des passions, plus il lui est aisé de se soustraire à leur empire.

Pour corriger nos habitudes, il suffit donc de considérer comment elles s'acquièrent, comment, à mesure qu'elles se multiplient, elles se combattent, s'affoiblissent et se détruisent mutuellement. Car alors nous connoîtrons les moyens propres à faire croître les bonnes et à déraciner les mauvaises.

Le moment favorable n'est pas celui où celles-ci agissent avec toute leur force; mais alors les passions tendent d'elles-mêmes à s'affoiblir, elles vont bientôt s'éteindre dans la jouissance. À la vérité elles renaîtront. Cependant voilà un intervalle où le calme règne, et où la raison peut commander. Qu'on réfléchisse alors sur le dégoût qui suit le crime pour produire le repentir qui fait notre tourment, et sur le sentiment paisible et voluptueux qui accompagne toute action honnête; qu'on se peigne vivement la considération de l'homme vertueux, la honte de l'homme vicieux; qu'on se représente les récompenses et les châtimens qui leur sont destinés dans cette vie et dans l'autre. Si le plus léger mal-aise a pu faire naître nos

premiers desirs, et former nos premières habitudes, combien des motifs aussi puissans ne seront-ils pas propres à corriger nos vices ?

Voilà déjà une première atteinte portée à nos mauvaises habitudes : un second moment favorable en pourra porter de nouvelles. Ainsi peu-à-peu ces penchans se détruiront, et de meilleurs s'élèveront sur leurs ruines.

A quelques momens près, où les passions nous subjuguent, nous avons donc toujours dans notre raison et dans les ressorts même de nos habitudes de quoi vaincre nos défauts. En un mot, lorsque nous sommes méchans, nous avons de quoi devenir meilleurs.

Si, dans le système des habitudes de l'homme, il y a un désordre qui n'est pas dans celui des bêtes, il y a donc aussi de quoi rétablir l'ordre. Il ne tient qu'à nous de jouir des avantages qu'il nous offre, et de nous garantir des inconvéniens auxquels il n'entraîne que trop souvent, et c'est par-là que nous sommes infiniment supérieurs au reste des animaux.

CHAPITRE X.

De l'entendement et de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes.

En quoi l'entendement et la volonté des bêtes diffèrent-ils de l'entendement et de la volonté de l'homme ? Il ne sera pas difficile de répondre à cette question, si nous commençons par nous faire des idées exactes de ces mots, *entendement*, *volonté*.

Penser, dans sa signification la plus étendue, c'est avoir des sensations, donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, se former des idées, connoître, desirer, vouloir, aimer, espérer, craindre, c'est-à-dire, que ce mot se dit de toutes les opérations de l'esprit.

Il ne signifie donc pas une manière d'être particulière : c'est un terme abs-

trait, sous lequel on comprend généralement toutes les modifications de l'ame. (1)

---

(1) Cette *pensée substantielle*, qui n'est aucune des modifications de l'ame, *mais qui est elle-même capable de toute sorte de modifications*, et que Mallebranche a prise pour l'essence de l'esprit, (*l.* 3, *c.* 1.) n'est qu'une abstraction réalisée. Aussi ne vois-je pas comment M. de Buffon a pu croire assurer quelque chose de positif sur l'ame lorsqu'il a dit : *Elle n'a qu'une forme, puisqu'elle ne se manifeste que par une seule modification, qui est la pensée*, (in-4°., t. 2, p. 430 ; in-12, t. 4, p. 153) ou, comme il s'exprime quatre ou cinq pages après : *Notre ame n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante ; cette forme est la pensée.* Je ne comprends pas non plus ce qu'il ajoute : *L'ame s'unit intimement à tel objet qu'il lui plaît ; la distance, la grandeur, la figure, rien ne peut nuire à cette union lorsque l'ame la veut ; elle se fait et se fait en un instant..... La volonté n'est-elle donc qu'un mouvement corporel, et la contemplation un simple attouchement ? Comment cet attouchement pourroit-il se faire sur un objet éloigné, sur un sujet abstrait ? Comment pourroit-il s'opérer en un instant indivisible ? A-t-on jamais conçu du mouvement sans qu'il y eût de l'espace et du temps ? La volonté, si c'est un mouvement, n'est donc pas un mouvement matériel ; et si l'union de l'ame*

On fait communément deux classes de ces modifications : l'une qu'on regarde comme la faculté qui reçoit les idées, qui en juge, et qu'on nomme *entendement* ; l'autre, qu'on regarde comme un mouvement de l'ame, et qu'on nomme *volonté*.

Bien des philosophes disputent sur la nature de ces deux facultés, et il leur est difficile de s'entendre, parce que, ne se

---

à son objet est un attouchement, un contact, cet attouchement ne se fait-il pas au loin ? Ce contact n'est-il pas une pénétration ?

Ainsi, quand je pense au soleil, mon ame s'en approche par un mouvement qui n'est pas matériel; elle s'unit à lui par un attouchement qui se fait au loin, par un contact qui est une pénétration. Ce sont là, sans doute, des mystères; mais la métaphysique est faite pour en avoir, et elle les crée toutes les fois qu'elle prend à la lettre des expressions figurées. (Voyez à ce sujet le *Traité des Systêmes.*) *L'ame s'unit à un objet*, signifie qu'elle y pense, qu'elle s'occupe de l'idée qu'elle en a en elle-même; et cette explication toute vulgaire suffit pour faire évanouir ce mystère de *mouvement*, d'*attouchement*, de *contact*, de *pénétration*.

doutant pas que ce ne sont que des notions abstraites, ils les prennent pour des choses très-réelles, qui existent en quelque sorte séparément dans l'ame, et qui ont chacune un caractère essentiellement différent. Les abstractions réalisées sont une source de vaines disputes et de mauvais raisonnemens. (1)

Il est certain qu'il y a dans l'ame des idées, des jugemens, des réflexions ; et, si c'est là ce qu'on appelle *entendement*, il y a aussi un entendement en elle.

Mais cette explication est trop simple pour paroître assez profonde aux philosophes. Ils ne sont point contens lorsqu'on se borne à dire que nous avons des organes propres à transmettre des idées, et une ame destinée à les recevoir ; ils veulent encore qu'il y ait entre l'ame et les sens une faculté intelligente, qui ne soit ni l'ame, ni les sens. C'est un fantôme qui leur échappe ; mais il a assez de réalité pour eux, et ils persistent dans leur opinion.

---

(1) Je l'ai prouvé, *Art de penser*, part. 1, c. 8.

Nous ferons la même observation sur ce qu'ils appellent *volonté ;* car ce ne seroit pas assez de dire que le plaisir et la peine, qui accompagent nos sensations, déterminent les opérations de l'ame; il faut encore une faculté motrice dont on ne sauroit donner d'idée.

L'entendement et la volonté ne sont donc que deux termes abstraits, qui partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit. Donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, sont des manières de penser qui appartiennent à l'entendement : desirer, aimer haïr, avoir des passions, craindre, espérer, sont des manières de penser qui appartiennent à la volonté, et ces deux facultés ont une origine commune dans la sensation.

En effet, je demande ce que signifie ce langage, *L'entendement reçoit les idées, la volonté meut l'ame*, sinon que nous avons des sensations que nous comparons, dont nous portons des jugemens, et d'où naissent nos desirs? (1)

---

(1) Comme les langues ont été formées d'après

Une conséquence de cette explication et des principes que nous avons établis dans

---

nos besoins, et non point d'après des systêmes métaphysiques, capables de brouiller toutes les idées, il suffiroit de les consulter pour se convaincre que les facultés de l'ame tirent leur origine de la sensation; car on voit évidemment que les premiers noms qu'elles ont eus sont ceux-mêmes qui avoient d'abord été donnés aux facultés du corps. Tels sont encore en français *attention*, *réflexion*, *compréhension*, *appréhension*, *penchant*, *inclination*, etc. En latin *cogitatio*, pensée, vient de *cogo*, *coago*, je rassemble; parce que, lorsqu'on pense, on combine ses idées et qu'on en fait différentes collections. *Sentire*, sentir, avoir sensation, n'a d'abord été dit que du corps. Ce qui le prouve, c'est que, quand on a voulu l'appliquer à l'ame, on a dit *sentire animo*, sentir par l'esprit. Si, dans son origine, il avoit été dit de l'ame, on ne lui auroit jamais ajouté *animo*; mais au contraire, on l'auroit joint à *corpore*; lorsqu'on auroit voulu le transporter au corps, on auroit dit *sentire corpore*.

Sententia vient de *sentire*; par conséquent il a été dans son origine appliqué au corps, et n'a signifié que ce que nous entendons par *sensation*. Pour l'étendre à l'esprit, il a donc fallu dire *sententia animi*, sensation de l'esprit, c'est-à-dire, *pensée*, *idée*. Il est vrai que je ne connois point d'exemple de cette expression dans les Latins. Quintilien remarque même (*l.* 8, c. 5) que les

cet ouvrage, c'est que, dans les bêtes, l'entendement et la volonté ne comprennent

---

anciens employoient ce mot tout seul pour *pensée*, *conception*, *jugement*. *Sententiam veteres, quod animo sensissent, vocaverunt.* C'est que du temps des anciens, dont il parle, ce mot avoit déjà perdu sa première signification.

Il changea encore, et son usage fut plus particulièrement de signifier les pensées dont on avoit plus souvent occasion de parler, ou qui se remarquent davantage. Telles sont les maximes des sages, les décrets des juges, et certains traits qui terminent des périodes. Il signifia tout-à-la-fois ce que nous entendons aujourd'hui par *sentence*, *trait*, *pointe*.

Sententia étant restreint, il fallut avoir recours à un autre mot, pour exprimer en général la *pensée*. On dit donc *sensa mentis*, ce qui prouve que *sensa* tout seul étoit la même chose que *sensa corporis*.

Peu-à-peu le sens métaphorique de ce mot prévalut. On imagina *sensus* pour le corps, et il ne fut plus nécessaire de joindre *mentis* à *sensa*.

Mais *sensus* passa encore lui-même à l'esprit, et c'est sans doute ce qui donna depuis lieu à *sensatio*, dont nous avons fait *sensation*. *Non tamen rarò et sic locuti sunt, ut sensa sua dicerent; nam sensus corporis videbantur. Sed consuetudo jam tenuit, ut mente concepta, sensus vocaremus.* Quintilien, l. 8, c. 4.

que les opérations dont l'ame se fait une habitude, et que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside.

De cette réflexion naissent les actions volontaires et libres. Les bêtes agissent comme nous sans répugnance, et c'est déjà là une condition au volontaire ; mais il en faut encore une autre : car *je veux* ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien quand on ne fait qu'obéir à ses habitudes, on suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes : l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre.

Conclusion de la seconde Partie.

Rien n'est plus admirable que la génération des facultés des animaux. Les lois

en sont simples, générales : elles sont les mêmes pour toutes les espèces, et elles produisent autant de systêmes différens qu'il y a de variété dans l'organisation. Si le nombre, ou si seulement la forme des organes n'est pas la même, les besoins varient, et ils occasionnent chacun, dans le corps et dans l'ame, des opérations particulières. Par-là chaque espèce, outre les facultés et les habitudes communes à toutes, a des habitudes et des facultés qui ne sont qu'à elle.

La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'ame, elle est même la seule origine des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence que nous appelons *instinct* ; et dans l'homme ce degré supérieur que nous appelons *raison*.

Le plaisir et la douleur le conduisent dans toutes ses transformations. C'est par eux que l'ame apprend à penser pour elle et pour le corps, et que le corps apprend à se mouvoir pour lui et pour l'ame. C'est par eux que toutes les connoissances acquises se lient les unes aux autres pour former les

suites d'idées qui répondent à des besoins différens, et qui se reproduisent toutes les fois que les besoins se renouvellent. C'est par eux, en un mot, que l'animal jouit de toutes ses facultés.

Mais chaque espèce a des plaisirs et des peines qui ne sont pas les plaisirs et les peines des autres. Chacune a donc des besoins différens ; chacune fait séparément les études nécessaires à sa conservation : elle a plus ou moins de besoins, plus ou moins d'habitudes, plus ou moins d'intelligence.

C'est pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient davantage. Aux qualités physiques des objets, il ajoute des qualités morales, et il trouve dans les choses une infinité de rapports qui n'y sont point pour le reste des animaux. Aussi ses intérêts sont vastes, ils sont en grand nombre ; il étudie tout ; il se fait des besoins, des passions de toute espèce, et il est supérieur aux bêtes par ses habitudes, comme par sa raison.

En effet, les bêtes, même en société, ne font que les progrès que chacune auroit

faits séparément. Le commerce d'idées, que le langage d'action établit entr'elles, étant très-borné, chaque individu n'a guères pour s'instruire que sa seule expérience. S'ils n'inventent, s'ils ne perfectionnent que jusqu'à un certain point, s'ils font tous les mêmes choses, ce n'est pas qu'ils se copient; c'est qu'étant tous jetés au même moule, ils agissent tous pour les mêmes besoins et par les mêmes moyens.

Les hommes, au contraire, ont l'avantage de pouvoir se communiquer toutes leurs pensées. Chacun apprend des autres, chacun ajoute ce qu'il tient de sa propre expérience, et il ne diffère de sa manière d'agir que parce qu'il a commencé par copier. Ainsi, de génération en génération, l'homme accumule connoissances sur connoissances. Seul capable de discerner le vrai, de sentir le beau, il crée les arts et les sciences, et s'élève jusqu'à la divinité, pour l'adorer et lui rendre graces des biens qu'il en a reçus.

Mais, quoique le systême de ses facultés et de ses connoissances soit sans comparaison le plus étendu de tous, il

fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés; de ce système où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation; où elles s'engendrent par un même principe, le besoin; où elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées: Sensation, besoin, liaison des idées: voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux. Si quelques-unes des vérités qu'il renferme ont été connues, personne jusqu'ici n'en a saisi l'ensemble, ni la plus grande partie des détails.

FIN DU TRAITÉ DES ANIMAUX.

LETTRE

De M. l'abbé de CONDILLAC, *à l'auteur des Lettres à un Américain.*

OUI, Monsieur, je ne puis *regarder que comme un bon office le soin qu'on prendra de me détromper*; et, puisque vous êtes persuadé que *je ne suis point jaloux de mes opinions*, vous ne devez pas douter que je ne les abandonne si vous me faites connoître qu'elles ne sont pas fondées. Je vous avoue que ce que vous venez d'écrire contre mon *Traité des Animaux* ne m'a point encore éclairé sur mes erreurs; je desire de les connoître, et mon amour pour la vérité m'engage à vous communiquer des observations, afin que vous puissiez m'attaquer avec plus de succès lorsque vous critiquerez mon *Traité des Sensations*.

Quand, au lieu de peser les principes et les expressions d'un écrivain, on se contente de lire rapidement, d'en transcrire

des phrases ou des pages, qu'on examine en elles-mêmes, sans égard pour ce qui précède et pour ce qui suit, on rend obscur ce qui est clair, on rend vague ce qui est précis, et on combat des fantômes qu'on a soi-même formés. Le systême le plus lié est un ouvrage décousu aux yeux du critique qui n'en saisit pas l'ensemble. Il croira le combattre lorsqu'il omettra des choses essentielles, et lors même qu'il ajoutera des expressions qui changeront entièrement la pensée de l'auteur. Il doit donc lire avec attention; et vous, Monsieur, vous le devez jusqu'au scrupule, puisque votre dessein est de faire voir que les principes que vous combattez entraînent après eux des conséquences dangereuses. Cependant vous transcrivez ainsi une de mes notes: (neuvième partie, page 26)
« S'il n'y a point d'étendue, dira-t-on
» peut-être, il n'y a point de corps: je
» ne dis pas qu'il n'y a point d'étendue,
» je dis seulement que nous ne l'aperce-
» vons que dans nos sensations.... n'y eût-
» il point d'étendue *ailleurs* » *que dans nos sensations: c'est apparemment ce*

qu'il

qu'il veut dire .... Si vous citez exactement, il est évident que je suppose de l'étendue aux sensations et à l'ame; mais, Monsieur, les lignes que vous avez omises, et le mot *ailleurs*, que vous avez ajouté et interprété, changent entièrement ma pensée. C'est ainsi que (page 75) vous jetez du ridicule sur une transition que vous m'attribuez. 1°. Vous ne copiez pas exactement mon texte, et cependant vous accompagnez votre citation de guillemets. 2°. Il me paroît fort étonnant que vous tiriez du milieu d'un chapitre une phrase que vous donnez pour transition au sujet de ce chapitre même.

En vérité, Monsieur, la forme que vous faites prendre à mes principes les déguise tout-à-fait, et il n'est point de lecteur intelligent qui ne puisse s'apercevoir que ce n'est pas moi que vous combattez. *Vous prétendez*, m'objectez-vous, (page. 30) *que je vois les trois dimensions dans les façons d'être de mon ame, dans les modes, par lesquels elle se sent exister. Elles y sont donc, au moins, si elles ne sont nulle part ailleurs.* Je réponds,

Monsieur, qu'à la précision que je tâche de donner à mes principes, vous substituez un *vague* très-favorable aux conséquences que vous en voulez tirer. Si je dis que nos sensations nous donnent une idée de l'étendue, c'est uniquement lorsque, les rapportant au-dehors, nous les prenons pour les qualités des objets. Mais j'ai prouvé bien des fois qu'elles ne donnent point cette idée, lorsque nous les considérons comme manière d'être de notre ame. Faites-moi la grace de conclure d'après ce que je dis : il ne tiendroit qu'à vous de prouver que tous les philosophes sont des matérialistes. *Vous prétendez*, leur diriez-vous, *que les couleurs sont des modes de notre ame. Or vous ne pouvez pas disconvenir qu'on ne voie de l'étendue lorsqu'on voit des couleurs. Donc l'ame a des modes étendus; donc elle est étendue elle-même.*

M. l'abbé de Condillac, dites-vous, (page 36) *est fondé dans le reproche qu'il fait à M. de Buffon, de donner à la machine une qualité essentielle aux esprits, la sensibilité : et M. de B. au-*

roit également droit de reprendre son censeur, sur ce que celui-ci accorde à l'ame ce qui convient uniquement à la machine; je veux dire les trois dimensions.... Cependant cette contrariété de sentimens prouveroit que l'abbé de Condillac n'a pas tiré du quatrième volume de l'Histoire Naturelle l'idée de son Traité des Sensations. Quelle preuve! Est-ce donc sérieusement que vous parlez? Non, car vous ajoutez: *Une conformité de penser de la part de ces deux auteurs, dans un point qu'on peut regarder comme l'essentiel du Traité des Sensations, m'a fait quelque peine; c'est lorsque l'un et l'autre entreprennent d'expliquer la manière dont nous formons l'idée de l'étendue.*

Vous croyez donc avoir lu cette explication dans M. de B.; l'avoir lue telle que je la donne, et cela vous fait quelque peine. Consolez-vous, Monsieur, vous ne l'avez pas lue, et vous confondez deux choses bien différentes. Bien loin d'entreprendre d'expliquer comment nous formons par le toucher l'idée de l'étendue, M. de B.

suppose que l'odorat et la vue se donnent naturellement. Il croit qu'un animal qui vient de naître peut juger à l'odorat seul de la nourriture et du lieu où elle est ; qu'un homme qui ouvre les yeux, avant d'avoir rien touché, discerne la voûte céleste, la verdure des prés, le cristal des eaux et mille objets divers, et que, prenant toutes ces choses pour des parties de lui-même, il ne reconnoît ce qui appartient en effet à son corps, qu'autant que ce que sa main touche rend *sentiment pour sentiment*. J'applaudis avec vous à cette expression, et je conviens que j'ai dit la même chose en d'autres termes (1). Mais faire voir à quel signe nous reconnoissons les parties de notre corps, est-ce expliquer comment nous formons l'idée de l'étendue? est-ce se rencontrer sur ce qui fait le point essentiel du Traité des Sensations?

On sera étonné quand on comparera le

(1) Et je crois plus exactement; car rendre sentiment pour sentiment peut se dire de deux personnes.

peu d'attention que vous donnez à une lecture, avec l'importance des décisions que vous hasardez. Votre négligence est telle, qu'il vous arrive quelquefois de ne juger que sur le matériel des mots. J'en donnerai deux exemples.

J'ai dit : *Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme ;* et vous remarquez : (page 84) *Ceci n'est qu'une foible imitation de l'homme double de M. de Buffon.* Cela est vrai, si vous vous arrêtez aux mots ; mais, si vous allez jusqu'aux idées, vous trouverez deux pensées bien différentes.

J'ai dit encore que *le perroquet n'entend pas notre langage d'action parce que sa conformation extérieure ne ressemble point à la nôtre.* Vous avez lu quelque part dans l'Histoire Naturelle le mot de *conformation ;* et vous dites : (page 82) *Voilà une des raisons de M. de Buffon.*

Il y a encore, Monsieur, un autre défaut dans votre manière de critiquer, c'est qu'au lieu de considérer un raisonnement tout entier, il semble quelquefois que vous aimiez à vous arrêter sur chaque propo-

sition, et vous vous pressez de conclure avant que les principes soient entièrement développés. C'est le vrai secret de trouver des contradictions où il n'y en a pas. A peine, par exemple, avez-vous commencé la lecture du chapitre où j'explique comment l'homme acquiert la connoissance des principes de la morale, que vous vous hâtez de conclure: *Ainsi point de loi naturelle.* Mais, comme vous êtes de bonne foi, vous rapportez mon raisonnement jusqu'à sa conclusion, qui est, qu'*il y a une loi naturelle; que Dieu seul est le principe d'où elle émane; qu'elle étoit en lui avant qu'il créât l'homme; que c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés, et que c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.*

L'analogie m'a conduit à reconnoître une ame dans les bêtes. Ce sentiment vous choque; et, pour le combattre, vous dites que je ne saurois prouver que cette ame diffère essentiellement de celle de l'homme. Avant que de vous répondre, je citerai un passage des Mémoires de Trévoux. Il déterminera l'état de la question.

L'Auteur, c'est de moi dont on parle, *dit par-tout qu'il ne sait rien de la nature des êtres.... Ce qui n'empêche pas d'assurer que la bête et l'homme diffèrent par leur essence... On peut donc demander comment ces choses se concilient, et voici notre pensée à cet égard. L'auteur entend sans doute qu'il n'a sur les natures et sur les essences aucune connoissance parfaite, complète, intuitive ; qu'il ne juge d'elles que par leurs opérations, leurs facultés, leurs rapports : ce qui s'appelle juger* à posteriori, *remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences : espèce de lumière qui autorise à dire qu'on sait quelque chose de la nature des êtres, quoique, dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucune connoissances sur ce point.* 1755. Déc. pag. 2933. Vous voyez, Monsieur, qu'il dépendoit du journaliste de me laisser en contradiction avec moi-même. Mais son procédé n'en est que plus honnête : on voit en lui un homme d'esprit qui saisit tout un

systême, et qui ne s'arrête pas sur un mot. Ce savant journaliste a encore suppléé à d'autres omissions de ma part ; je les adopte toutes, et je suis charmé d'avoir cette occasion de lui témoigner ma reconnoissance.

Exigez-vous de moi, Monsieur, que je montre la différence de l'ame des bêtes, en la considérant dans son principe ? Vous me demandez l'impossible. Exigez-vous que je la démontre, en remontant des effets à la cause, en cherchant le principe dans les conséquences ? Je l'ai fait. Mais, direz-vous, *plus ou moins de besoin, plus ou moins de moyens de multiplier des combinaisons d'idées, un corps humain, un corps animal, tout cela est accidentel à la nature des esprits ; l'auteur en conviendra avec nous.* Je ne suis pas bien sûr de l'idée que vous attachez au mot *accidentel.* Tout ce dont je conviens, c'est qu'il ne paroît pas y avoir de rapport essentiel entre la nature des esprits et ces besoins, ces moyens de multiplier les idées, etc. ; mais il y a au moins des rapports de convenance. Ce n'est pas sans

raison, et encore moins contre toute raison, que Dieu unit deux substances. Il consulte sans doute la nature de l'une et de l'autre. Il ne bornera pas dans le corps d'une bête une ame, qui, par son essence, seroit capable de toutes nos facultés; et il ne donnera pas à un homme une ame, dont l'essence ne renfermeroit pas le germe de toutes les facultés, au développement desquelles notre corps peut donner occasion. Ainsi, puisque les corps diffèrent essentiellement, je suis en droit de conclure que les ames diffèrent par leur nature.

N'inférez point de-là, comme vous faites, que l'ame d'un imbécille seroit différente par sa nature de celle d'un homme sensé. Il ne seroit pas bien à vous de me faire une difficulté à laquelle vous savez ce que je dois répondre. Persuadé que toute substance spirituelle est naturellement capable de connoître et d'adorer Dieu, vous remarquez avec raison que l'exemple des insensés ne prouve rien contre vous, parce qu'*il annonce plutôt un désordre dans la nature, dont Dieu n'est point l'auteur*,

qu'un plan particulier choisi par sa sagesse. Huitième partie, page 151.

Je serois trop long, Monsieur, si je voulois faire voir toutes les négligences qui vous échappent; mais, si c'est par les conséquences que vous voulez combattre le Traité des Sensations, je vous prie de l'étudier mieux que vous n'avez fait. Tout ce que vous dites, dans ce que vous venez d'écrire contre moi, paroît prouver que vous n'avez pas apporté assez de soin pour pénétrer dans ma pensée; et je crois que les méprises où je fais voir que vous êtes tombé, me dispensent d'entrer dans de plus grands détails. Mais je ne veux pas finir sans vous indiquer une voie courte pour me combattre, une voie dont j'ai toujours fait usage quand j'ai voulu détruire des systêmes. Bornez-vous à l'examen des principes d'où je pars: ne croyez pas les renverser en disant qu'ils sont *singuliers*, *inouis*, *bizarres*: faites voir qu'ils sont faux, ou du moins inintelligibles. Alors je serai le premier à les abandonner: mais, s'ils sont vrais, adoptez-les vous-même, et soyez persuadé qu'il n'en pourra rien

résulter de dangereux pour la religion. La vérité ne sauroit être contraire à la vérité; et, lorsque l'erreur paroît naître d'un bon principe, c'est que nous raisonnons mal. Tant que vous ne fonderez vos critiques que sur des conséquences, vous multiplierez les questions sans rien résoudre, et vous laisserez subsister les principes. Je dis plus: vous entrez mal dans les intérêts de la religion lorsque votre zèle vous fait chercher des conséquences odieuses jusques dans les ouvrages de ceux qui la respectent et qui la défendent: car de quoi s'agit-il entre vous et moi? Du systême de Locke, c'est-à-dire, d'une opinion au moins fort accréditée. Or je demande qui de nous deux tient la conduite la plus sage? Est-ce vous, qui, laissant subsister les principes de ce philosophe qui n'a pas toujours été conséquent, entreprenez de faire voir qu'ils mènent au matérialisme? Ou moi, qui, comme vous le reconnoissez, ne *suis passionné pour Locke que parce que je crois rendre un service important à la religion en lui conservant la philosophie de cet Anglais, en l'expliquant de ma-*

nière que les Matérialistes n'en puissent abuser? Je loue votre zèle; mais un zèle éclairé ne doit pas voir du danger où il n'y en a pas. Croyez-vous pouvoir faire une injustice aux ouvrages d'un écrivain sans en faire à sa personne? Je vous invite donc, Monsieur, à être plus réservé et plus sûr dans vos critiques. Vous le devez à la religion, à ceux dont vous combattez les sentimens, et à vous plus qu'à personne: car votre réputation en dépend.

Au reste, je ne me suis fait un devoir de vous répondre, que parce que la religion y est intéressée. Dans tout autre cas, j'aurois attendu sans impatience que le public eût jugé entre vous et moi. Si vous montrez le faux de mon système, je n'aurai rien de plus pressé que de le désavouer: mais, si vous continuez d'être peu exact, je compte, Monsieur, que vous ne vous prévaudrez pas de mon silence.

Je suis, Monsieur, etc.

FIN DE CE VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES.

TRAITÉ DES ANIMAUX.

PREMIÈRE PARTIE.

Du systême de Descartes, et de l'hypothèse de M. de Buffon.

CHAPITRE PREMIER.

QUE *les bêtes ne sont pas de purs automates, et pourquoi on est porté à imaginer des systêmes qui n'ont point de fondement,* page 7

CHAP. II. *Que si les bêtes sentent, elles sentent comme nous,* 15

CHAP. III. *Que dans l'hypothèse où les bêtes seroient des êtres purement matériels, M. de Buffon ne peut pas rendre raison du sentiment qu'il leur accorde,* 24

CHAP. IV. *Que dans la supposition où les animaux seroient tout-à-la-fois purement matériels et sensibles, ils ne sauroient veiller à leur conservation, s'ils n'étoient pas encore capables de connoissance,* 28

CHAP. V. *Que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire,* 41

CHAP. VI. *Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens,* 48

Conclusion de la première partie, 67

SECONDE PARTIE.

Système des facultés des animaux, pag. 81

CHAPITRE PREMIER.

De la génération des habitudes communes à tous les animaux, page 83

CHAP. II. *Système des connoissances dans les animaux*, 87

CHAP. III. *Que les individus d'une même espèce agissent d'une manière d'autant plus uniforme, qu'ils cherchent moins à se copier ; et que par conséquent les hommes ne sont si différens les uns des autres que parce que ce sont de tous les animaux ceux qui sont le plus portés à l'imitation*, 93

CHAP. IV. *Du langage des animaux*, 100

CHAP. V. *De l'instinct et de la raison*, 111

CHAP. VI. *Comment l'homme acquiert la connoissance de Dieu*, 125

CHAP. VII. *Comment l'homme acquiert la connoissance des principes de la morale*, 147

CHAP. VIII. *En quoi les passions de l'homme diffèrent de celles des bêtes*, 153

CHAP. IX. *Système des habitudes dans tous les animaux ; comment il peut être vicieux ; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ses mauvaises habitudes*, 163

CHAP. X. *De l'entendemnnt et de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes*, 179

Conclusion de la seconde partie, page 186
Lettre de M. l'Abbé de Condillac, à l'Auteur des Lettres à un Américain, 191

FIN DE LA TABLE.